مركز دراسات الوحدة العربية

التراث والنهضة

قراءات في أعمال محمد عابد الجابري

أحمد برقاوي
أحمد ماضي
جمال مفرج
حسن حنفي

سالم يفوت
طارق البشري
عبد الإله بلقزيز

عبد السلام بنعبد العالي
كمال عبد اللطيف
محمد عبد الواحد العسري
محمد المصباحي

إعداد: كمال عبد اللطيف

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري/ أحمد برقاوي . . . [وآخ.]؛ إعداد كمال عبد اللطيف.

٢٨٧ ص.

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-450-11-0

١. الجابري، محمد عابد. ٢. الفلسفة العربية. ٣. العقلانية. ٤. التراث العربي. ٥. النهضة العربية. أ. برقاوي، أحمد. ب. عبد اللطيف، كمال (معدّ).

149.7

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى
بيروت، نيسان/ أبريل ٢٠٠٤

الإهـــــداء

هذه الأبحاث مهداة للأستاذ الدكتور محمد عابد الجابري

بمناسبة مرور عشرين سنة على بداية صدور

مشروعه في نقد العقل العربي

المحتويـــات

مقدّمـــة .....كمال عبد اللطيف ٩

الفصل الأول : مقدمات لقراءة أطروحة
نقد العقل العربي ..... كمال عبد اللطيف ١٥

الفصل الثاني : الجانب المنهجي
في كتابة الجابري .....سالم يفوت ٤٣

الفصل الثالث : بين البناء والتقويض ..... عبد السلام بنعبد العالي ٥٥

الفصل الرابع : محمد عابد الجابري: صاحب المشروع،
صاحب المقالة .....عبد الإله بلقزيز ٦٥

الفصل الخامس : غيض من فيض
محمد عابد الجابري ..... أحمد ماضي ٧٣

الفصل السادس : حول «العقل الأخلاقي العربي»:
نقد لنقد الجابري ..... طارق البشري ٩٧

الفصل السابع : تحقيقات محمد عابد الجابري وفريقه للمؤلفات
الأصيلة لابن رشد ..... محمد عبد الواحد العسري ١١٩

الفصل الثامن : نقد الجابري للخطاب النهضوي العربي
الحديث والمعاصر ..... جمال مفرج ١٤١

الفصل التاسع : من نقد الخطاب المعرفي
إلى فكرة الاستقلال التام ..... أحمد برقاوي ١٦٣

الفصل العاشر : الجابري والحلم
المزدوج بالعقلانية ..... محمد المصباحي ١٧٩

الفصل الحادي عشر : نقد العقل العربي في مرآة
«التراث والتجديد» ..... حسن حنفي ٢١٥

فهـــرس ٢٧٩

مقدّمـــة

- ١ -

ساهمت الأعمال الفكرية التي أنتجها الأستاذ محمد عابد الجابري في بناء مجموعة من المواقف والاقتناعات الفكرية والتاريخية في موضوع قراءة التراث العربي الإسلامي وفي موضوع التفكير في مشروع النهضة العربية. وقد تميزت بقدرتها الكبيرة على تحقيق نوع من الانخراط المنفعل والفاعل في فضاء الفكر العربي المعاصر.

ونحن نعتقد أن ما منح إنتاجه الفكري الاعتبار الرمزي الذي ناله في المجال الثقافي العربي طيلة العقود الثلاثة المنصرمة من القرن الماضي هو كفاءته في صوغ سِجلٍ من الأسئلة الموصولة بمجالات الصراع السياسي والثقافي في فكرنا. لقد تمكن الجابري بفضل أساليبه في الإنتاج النظري أن يبني صرحاً فكرياً لا نجازف عندما نعتبر أنه يعد واحداً من بين مجموعة قليلة من الصروح النظرية الفاعلة في قلب الحركة الفكرية العربية المعاصرة.

وإذا كنا نسلم بأن أسئلة الفكر العربي المعاصر تعكس بمناهجها الخاصة في المقاربة والفهم نوعيات تمثلها لمختلف أشكال الصراع الحاصلة في الواقع، فإن الأعمال الكبرى المؤسَّسة في فضاء هذا الفكر، ومن بينها أعمال الجابري، تعد بمثابة الروح الفكرية المعبّرة عن أنماط التوتر والتحول الحاصلة في الواقع العربي.

وما يعزز حكمنا السابق هو نوعية انخراط محمد عابد الجابري في مجابهة إشكالات عصرنا. فقد مكنه انخراطه المسنود باختيارات أيديولوجية وفلسفية معلنة وواضحة من تحقيق نوع من الحضور الثقافي والسياسي المتميزين، ونحن نفهم هذه المسألة بكثير من الوضوح عندما نأخذ بعين الاعتبار مبدأ عدم إمكانية فصل أعماله الفكرية عن ممارسته السياسية وسياسته الثقافية. فقد ساهم التزامه بالعمل السياسي المباشر، كما ساهمت ممارسته الفكرية الموصولة أساساً بقضايا الصراع الأيديولوجي والسياسي في المغرب وفي الوطن العربي في عمليات بنائه لجملة من الاقتناعات الهادفة إلى تطوير المجتمع العربي.

وعندما نراجع سيرته الثقافية، ونحن نتابع عمليات إنتاجه المنتظم للمصنفات التي تراكمت طيلة ما يزيد على ثلاثين عاماً من الكتابة والبحث والتدريس، ندرك أننا أمام جهد فكري لافت للنظر بكفاءته في التنظير والتركيب، وبحرصه الشديد على العناية بمتغيرات الواقع في تحولها المتواصل، إضافة إلى احتكام إنتاجه النظري إلى جملة من المبادىء والمقدمات العامة التي لا يمكن أن يفهم من دونها.

انطلاقاً مما سبق، يمكننا أن نعدد في هذا التقديم بعض السمات المركزية المميزة لمشروعه في الفكر وفي نمط إنتاجه.

يتسم المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري **أولاً** باقتناعه الراسخ بالوظيفة التاريخية للفكر والمفكر. وقد سمح له هذا الاقتناع برسم حدود معينة لمساره الثقافي والسياسي، فهو يعتبر أن للفكر وظيفة محددة تتمثل في قدرته على بناء التصورات المساعدة في عمليات تعقل وإضاءة أسئلة المجتمع والتاريخ بهدف المساهمة في تغييره وتطويره. وقد عمل في مختلف مؤلفاته على إنتاج الأفكار التي يعتقد بقدرتها على إسناد مشاريع ومؤسسات التغيير في المجتمع. وتعتبر هذه الخاصية في فكره محصلة لتكوينه الفلسفي المتشبع بتصور معين لنزعة فلسفية تمنح المثقف والسياسي امتياز صناعة وتوجيه الأحداث في التاريخ، نستطيع التأكد من ذلك في مختلف أعماله، كما نستطيع معاينة ذلك ونحن نستمع إلى الرجل مشاركاً في الندوات واللقاءات العلمية والسياسية.

ويتسم مشروعه **ثانياً** باهتمامه بإشكالات التحول السياسي الوطني في المغرب وإشكالات مشروع النهوض القومي في أبعاده الثقافية والسياسية، حيث تقدم أعماله مداخل قوية في مجال النظر إلى هذه الإشكالات. وقد ساعده في إنجاز ما أنجز من آثار نصية في هذا الباب استثماره كما قلنا لتكوينه الفلسفي ولمجموع العبر والخلاصات التي ترتبت عن التزامه بالعمل السياسي الوطني والقومي، وكذا مواكبته للمتغيرات المرتبطة بأشكال الصراع الدائر في العالم. فقد سمحت له محصلة العناصر المذكورة بتركيب المعطيات المعبرة عن مسعاه النظري الهادف إلى إعادة بناء المشروع النهضوي العربي بالصورة التي تجعله يستوعب متغيرات التاريخ ومكاسبه، ومن دون إغفال مقتضيات الصراع التاريخي العالمي التي تشكل القضايا العربية في إطاره محوراً مركزياً، وذلك بحكم عوامل عديدة أبرزها نتائج التركة الاستعمارية، ونتائج الصراع الأيديولوجي الذي ساد في العالم بعد الحرب العالمية الثانية، ثم نوعية التحولات التي عرفتها نهايات القرن العشرين وما خلفته من نتائج ومعطيات جديدة مُعمِّقة لدرجات وآليات الصراع الدائر في مجال العلاقات الدولية. فعندما يعمل الجابري في أبحاثه على

مواجهة كل ما ذكرنا، فإنه يتجه أساساً إلى تركيب أشكالٍ جديدة من المواءمة بين الطموح التاريخي لأمة معينة، ومتطلبات الشروط والظروف المؤطرة للحاضر، دون أن يعني ذلك التفريط في المبادئ الكبرى التي لا يتأسس المشروع النهضوي العربي من دونها، ونقصد بذلك الاستقلال والتحرر والنهضة.

أما السمة الأبرز والأهم في أعمال الجابري، فتتمثل في نظرنا في مشروع نقده للعقل العربي، وهو مشروع يهدف من ورائه إلى تفكيك آليات عمل الفكر العربي، من أجل تخليص الثقافة العربية من الوسائل الفكرية التقليدية المتحكمة في أنماط مقاربتها وفهمها للظواهر، ولا شك في أن إشكالات الحاضر العربي في أبعادها ومستوياتها المختلفة هي التي أملت عليه العناية بسؤال التراث وبنائه لأطروحة فكرية في موضوعه، أطروحة تجسدها بكثير من الجهد والاجتهاد مجلدات أربعة كبيرة سمحت له ببناء أطروحة متميزة في باب الموقف من التراث.

نعاين في هذه الأطروحة تجليات المشروع الفكري الذي أنتج محمد عابد الجابري. وفيها نكتشف العناصر الرئيسية لروح تجربته في الفكر وفي نقد أعباء العقل التراثي المقيِّدة لحركة فكرنا المعاصر.

بذل الجابري في المصنفات الأربعة التي أنتجها جهداً كبيراً بنى من خلاله عملاً نظرياً مركباً تجاوز فيه القراءات التمجيدية للمنظومات التراثية، كما تجاوز فيه المواقف السلبية من التراث، وقد حاول توظيف نتائج وخلاصات قراءته في معارك الحاضر العربي بالصورة التي تدعم الاختيارات العقلانية والنقدية في فكرنا، ولهذا السبب بالذات نحن نعتبر أن العصب الحي في فكره يتمحور في أطروحة **نقد العقل العربي**، بحكم أنها تدعم بطريقتها الخاصة قيم النقد والروح النقدية في ثقافتنا، وتقترح علينا آليات معينة في كيفية تجاوز مظاهر الارتباك الثقافي في الفكر العربي.

- ٢ -

ندرج جهود محمد عابد الجابري الفكرية في دائرة جبهة الفكر النقدي في الثقافة العربية المعاصرة، ليس لأنه صاحب أطروحة **نقد العقل العربي** التي أشرنا إليها آنفاً، بل لأن مختلف أعماله الفكرية والسياسية تتسم بمنحاها النقدي. فقد وظف الجابري بعض مناهج ومفاهيم الفكر الفلسفي المعاصر لإنتاج مقالة نقدية في قضايا الفكر العربي، وسواء تعلق الأمر بالأسئلة التراثية أم تعلق بإشكالات الحداثة والتحديث في الفكر العربي المعاصر، فإن المبضع النقدي يشكل الأداة البارزة في أعماله.

وعندما نعاين كيفيات تشخيصه للظواهر والنصوص التي يُعْنَى بها، نكتشف

الملامح العامة لاختياراته التاريخية النقدية، فنتبين أننا أمام اختيارات فكرية موصولة بأسئلة محيطها السياسي والثقافي، اختيارات وضعت نصب عينيها الحاضر والمستقبل العربي.

يتأسس الاختيار العقلاني النقدي في أعمال الجابري استناداً إلى مكاسب الفكر المعاصر، كما يتأسس في أفق استلهام جملة من العناصر المتضمنة في المكون التراثي الذاتي. ولا يجد الجابري أي حرج في المزج بين الاثنين، وذلك بحكم عنايته، كما أشرنا آنفاً، بمقتضيات الصراع والتحول في الحاضر العربي في أبعادها السياسية المختلفة. ولهذا السبب بالذات تنحو عقلانيته النقدية منحى خاصاً مختلفاً عن الاختيارات النقدية الجذرية، وهذا الاختلاف تؤسسه في نظرنا الرهانات التي تمنحها تيارات الفكر في ثقافتنا المعاصرة لتصورها لوظيفة الفكر من جهة، ولنوعية اعتبارها لدور المتغير السياسي في عمليات تحول المجتمع من جهة ثانية.

يستحضر الجابري في أطروحته في **نقد العقل العربي** اسم ابن رشد وابن خلدون والشاطبي. يستحضر هذه الأسماء ليعزز اختياراته في الدفاع عن العقلانية الموصولة بتاريخنا القومي، وذلك لإيمانه الشديد واقتناعه الراسخ بأن الذات المسلحة بعناصر من مكونات تاريخها الخاص تكون مؤهلة أكثر من غيرها للاستفادة من مكاسب الفكر المعاصر. ففي المناحي العقلانية والتاريخية والوضعية المتضمنة في فكر الرموز التراثية المشار اليها ما يسعف بتأسيس عقلانية جديدة متصالحة مع ذاتها.

ولا تقلل الازدواجية الفكرية المترتبة على الموقف المذكور من القيمة الفعلية لأطروحته ومشروعه في النظر إلى إشكالات الواقع العربي، ولأن الجابري يريد لنفسه حضوراً فاعلاً في المجتمع وفي الثقافة العربية المعاصرة، فإنه يراهن على مقدمات تقضي بأن يشكل استحضار متطلبات المراحل التاريخية عاملاً من العوامل المساعدة على رسم حدود الاختيارات الفكرية وأشكال تفاعلها مع الواقع.. ولهذا السبب يرجح الجابري اختيارات فكرية وسياسية معينة لا يمكن في نظرنا فصلها عن الأفق النقدي المتفاعل مع ممكنات التحول القائمة في الواقع.

وعندما نكون على بيّنة من بعض مظاهر الصراع السياسي التي توظف العامل التراثي في حاضرنا، ندرك أهمية القراءة المستنيرة التي حققتها أعمال الجابري في هذا الباب. فقد رفع لواء الاجتهاد والنقد، وعاد إلى الذاكرة التراثية محاولاً توظيف معطياتها في أفق ترسيخ القيم الفكرية العقلانية والنقدية. وقد كشف هذا الاختيار محدودية القراءة التراثية للتراث، وفتح المجال على ممكنات أخرى في القراءة والتأويل، ممكنات نعتقد أنها أقرب إلى منطق العقل والتاريخ والإبداع.

- ٣ -

نقدم في هذا الكتاب مجموعة من الأبحاث والمقالات التي أعدت بهدف المساهمة في تحليل ومناقشة الأعمال الفكرية لمحمد عابد الجابري، وذلك نظراً للأهمية التي تحتلها اليوم في فضاء الفكر العربي المعاصر. ونحن نعتقد أن عناية الباحثين المشاركين في تحرير هذا الكتاب بأطروحته في **نقد العقل العربي**، وبقراءاته المتنوعة للخطاب العربي المعاصر، وبنائه لجملة من التصورات في باب التفكير في مشروع النهوض العربي، تندرج في إطار تعميق وتوسيع مساحة النقد والفكر النقدي في فكرنا.

إننا عندما نحتفي في هذا الكتاب الجماعي بأعماله، حيث نقوم بعرضها ومناقشتها ونقدها، نتوخى من وراء كل ذلك الاحتفاء بالفكر العربي الذي يرفع لواء الاجتهاد والنقد والإبداع، ويتوخى إعادة بناء المكون الثقافي العربي في ضوء أسئلة الحاضر، وانطلاقاً من محاولة استيعاب مكاسب الأزمنة المعاصرة في جريانها المتواصل.

تبني المساهمات البحثية المدرجة في هذا الكتاب مجموعة من الحوارات الساعية إلى مساءلة أعمال الجابري بإعادة بنائها ونقدها. إنها تشتغل على أطروحة **نقد العقل العربي**، تقرأ مجلداتها، وتفكر في هواجسها السياسية، وتتابع عمليات البناء النظري التي ينجزها الباحث في أبعادها النظرية والتاريخية.. كما تشتغل على أسئلة النهضة العربية ومقومات الخطاب العربي المعاصر، بل تذهب أيضاً إلى أبعد من ذلك، حيث يتجه بعضها لإنجاز مقارنات وبلورة معاينات داخلية لنظام الخطاب ومقدماته، وذلك من أجل إبراز مقومات وأسس هذه الأعمال وإعادة التفكير فيها وفي المناهج والمفاهيم التي استوت بواسطتها بناءً في النظر العقلاني الموصول بقضايا التراث وأسئلة الحداثة.. ولا شك في أن المشاريع الفكرية في الثقافة العربية المعاصرة تحتاج دائماً إلى لحظات توقف فكري تمكّن الباحثين من إنشاء جدل حي حول طبيعة خطابها ونوعية أسئلتها ومفاهيمها، جدل يروم تعميق النظر في الجوانب القوية فيها، بهدف مواصلة الاجتهادات والجهود الفكرية القادرة على تحصين الذات الثقافية، وتسليحها بالأدوات والوسائل التي تكفل لها الحضور الفاعل والمبدع في فكرنا ومجتمعنا.

يستجيب الحوار النقدي المُستوعَب في أغلب هذه الأبحاث لروح المشروع النقدي لصاحب أطروحة **نقد العقل العربي**. إنه يفكر في بعض أسئلته، ويقترب بصور مختلفة من بعض القضايا النظرية والتاريخية التي فكر فيها، وهو الأمر الذي يترتب عليه، كما تتصور عملية المعاينة، تطوير النظر في هذا المشروع بالصورة التي تساهم في مزيد من تعزيز مساحة الفكر النقدي في ثقافتنا المعاصرة.

وإذا كنا نسلم بأن أطروحة الجابري تشكل بما لها وما عليها لوناً من ألوان الطيف المؤسّسة للعقلانية النقدية في الفكر العربي المعاصر، فإن عنايتنا بها تندرج في أفق تعزيزها، وذلك على رغم كل التراجعات والانكفاءات التي تهيمن على المجال السياسي والثقافي في عالمنا.. إننا نعتقد أن مشروعه في الفكر ينفتح على المستقبل على رغم أنه بنى ويبني بكثير من الجهد والمثابرة جملة من العناصر النظرية الكبرى المؤسسة لأطروحته في **نقد العقل العربي**. فهدفه البعيد ليس استعادة الماضي، بل تأسيس قواعد انطلاق نظرية مساعدة على مواجهة أكثر نجاعة لمختلف تحديات حاضرنا، تحديات النهضة العربية.

لا يمكننا أن ندّعي في هذا المصنف أننا درسنا كل إنتاج محمد عابد الجابري، في التراث والفلسفة والسياسة والتربية وقضايا الفكر العربي المعاصر، فقد راكم الرجل رصيداً هائلاً من المصنفات التي يصعب الإحاطة بها بصورة كاملة. ومع ذلك، فقد تم في أغلب هذه الأبحاث تصويب النظر نحو موضوعات وقضايا مركزية في فكره، كما تم الاقتراب من منهجياته في البحث. ونحن نعتبر أن هذا المصنف يمكن أن يساهم في تقدم البحث في مجال دراسة أعماله، وقد تتيح مناقشة نتائج أبحاثه مستقبلاً تطوير جوانب مهمة في فكر المحتفى به وبأعماله. لقد كانت غايتنا البعيدة من وراء إنجازه تتمثل في فتح نقاش معمق حول أعمال الجابري وحول أسئلته، وذلك لاقتناعنا الراسخ بأن المشاريع الكبرى في الفكر العربي المعاصر في حاجة دائمة إلى المناقشة والمساءلة وإعادة البناء. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن ترتيب مواد الكتاب يخضع لاعتبارات تتعلق بمحتواها في علاقته بمحاور الاهتمامات الفكرية لأعمال الجابري.

وبعد، نريد في نهاية هذا التقديم أن نشكر كل الزملاء الذين شاركوا في تحرير هذا الكتاب حول أعمال الأستاذ محمد عابد الجابري، فقد كانت استجابتهم التلقائية لمقترحنا ومشروعنا في بداية انطلاقه خير محفز لنا على مواصلة العمل دون كلل، وقد ترك بعضهم التزاماته وانخرط معنا في الإنجاز... فإليهم جميعاً كامل الشكر والتقدير.

وقد هيأ مركز دراسات الوحدة العربية لهذا المشروع سبل التحقيق، وذلك بقبوله الإشراف على إعداده، وكان لجهود العاملين فيه وسعة صدرهم، وعلى رأسهم الدكتور خير الدين حسيب، ما سهل عملية الإعداد في مختلف مراحلها، فإليه وإلى كل العاملين في المركز جزيل الشكر وفائق الثناء على مجهوداتهم الكبيرة في مجال العمل على تطوير الفكر العربي المعاصر.

الرباط في ٢٧/ ١١/ ٢٠٠٣

كمال عبد اللطيف

الفصل الأول

مقدمات لقراءة أطروحة نقد العقل العربي

كمال عبد اللطيف(*)

يحتل مشروع نقد العقل العربي للأستاذ محمد عابد الجابري مكانة متميزة في مجال التفكير في أسئلة التراث في الفكر العربي المعاصر. يعود السبب في ذلك إلى نوعية التأليف الذي ركَّب خلال ما يزيد عن ثلاثة عقود في مجال الدراسات التراثية، فقد اعتنى الرجل منذ منتصف الستينيات بابن خلدون والخلدونية، ثم اهتم بأسئلة الفلسفة الإسلامية وقضاياها من خلال عنايته بفلسفة كل من ابن رشد والفارابي وابن سينا، واتجه بحكم تكوينه الفلسفي وانخراطه السياسي في إشكالات العمل الوطني والقومي وقضايا التحرر العالمي، لبناء مشروع نظري يروم بناء تصور شمولي لأسئلة التراث وقضاياه في فكرنا المعاصر.

اتسمت رحلته في البحث والكتابة بالجهد المتواصل والمركَّب، كما اتسمت بحماسة الدعوة الموصولة بقضايا النهضة العربية، وقد أثمر مشروعه جملة من المصنفات التي تندرج في باب القراءة الجديدة للتراث، حيث لا يمكن التفكير في موضوعات التراث في حاضرنا دون العناية بجهوده بحكم ما تتضمنه من نتائج، وبحكم انخراطها، كما قلنا، في مواجهة موضوعاتها بآليات في النظر والعمل موصولة بإشكالات عصرنا في السياسة والتاريخ وفي مجال البحث في الهوية والمستقبل.

وعندما نعرف ثقل الموروث العقائدي في فكرنا وفي حاضرنا، ندرك أهمية المواجهات التي ينشئها الفكر العربي المعاصر في مجال التفكير النقدي في هذا الباب، ولهذا السبب احتلت أعماله، كما قلنا ونؤكد، مكانةً خاصة بجوار أعمال أخرى

(*) أستاذ الفلسفة، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس - الرباط.

اتجهت بدورها إلى مساءلة قضايا التراث، حيث يمكن أن نذكر على سبيل المثال جهود كل من حسن حنفي ومحمد أركون والطيب تيزيني وغيرهم. . . فقد اتجهت أعمال كل هؤلاء لمقاربة الظواهر التراثية النصية والتاريخية بواسطة مناهج متعددة، محاولةً بناء جملة من الاختيارات والمواقف الهادفة إلى تعقل الظواهر التراثية في ضوء أسئلة وقضايا عصرنا[1].

نقترب في هذا البحث من أطروحة محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي، وذلك من أجل بناء بعض المقدمات التي تسعفنا بفهم جيد لبعض أبعادها ومستوياتها، ذلك أننا نعتقد أن جهود الرجل المتواصلة في باب إعادة ترتيب الملامح الفكرية لهذه الأطروحة ما تزال متواصلة، وما تزال بينها وبين معطيات الحاضر تفاعلات تفترض أنها قد تساهم في تطويرها وإعادة تركيب بعض مفاصلها، كما قد تعمل على دعم وتعزيز بعض نتائجها وآفاقها. وسنستعين في بناء هذه المقدمات بخلاصات معاينتنا المتواصلة لأعمال الرجل، كما سنستعين بجملة من المفاتيح النظرية والتاريخية التي نعتقد أنها تسمح - كما قلنا - بفهم أفضل لأطروحته وموقفه من التراث.

أولاً: الحضور الفلسفي، الحضور السياسي والهواجس التربوية

١ - لا يمكن فهم الإنجاز النظري الذي بلورته أعمال المفكر المغربي محمد عابد الجابري في الفكر العربي المعاصر، دون معرفة المسار العام الذي التزم به خلال رحلته المتواصلة في مجال الفكر والعمل السياسي والعمل التربوي في المغرب وطيلة العقود الأربعة المنصرمة. إن الإلمام بالنصوص والمصنفات التي أنتج، وما زال ينتج، تقدم صورة معينة عن تجربته وآثاره الفكرية، ولكنها لا تكفي للإحاطة بروح هذه التجربة، ولا بخلفياتها والموجهات الموضوعية التي ساهمت في إنشائها ورسم حدود معينة لها[2].

وإذا كنا في العادة ندرج إنتاجه النظري في الفكر المغربي إلى جانب إنتاج العميد المؤسس لشعبة الفلسفة بكلية الآداب بالرباط محمد عزيز الحبابي، وذلك بحكم

(١) حاولت المشاريع الفكرية الكبرى الرامية إلى قراءة التراث مواصلة وتطوير جهود أحمد أمين في تقديم التراث الفكري الإسلامي، وقد برزت هذه المشاريع الجديدة في بدايات الربع الأخير من القرن العشرين، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر اجتهادات: حسن حنفي، الطيب تيزيني ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري. وللاطلاع على كيفية تصورنا العام لهذه الجهود يمكن العودة إلى مقالة: كمال عبد اللطيف «سؤال التراث ومفارقة التاريخ في الخطاب العربي المعاصر،» في: كمال عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق؟ قراءة في أعمال محمد عابد الجابري** (دمشق: منشورات دار الحوار، ٢٠٠٢).

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥-١٩.

تخصصه المعرفي والمهني، فإننا نضع هذا الإنتاج في الوقت نفسه بمحاذاة الفكر التاريخي والنقدي الذي بلورته أعمال عبد الله العروي، ونحن نرى قبل ذلك وبعده أن تجربته الفكرية وعلاقته بالفلسفة تتميز منهما معاً، فقد كان من أوائل المتخرجين في قسم الفلسفة في الجامعة المغربية الفتية في مطلع الستينيات، وهو من أوائل المحصّلين على شهاداتها العلمية العليا، وقد أصبح واحداً من هيئة تدريسها ابتداء من عام ١٩٦٧[٣]، إضافة إلى ارتباطه الوثيق بالمجال السياسي المغربي وبمؤسسات العمل السياسي الموصولة الصلة بالحركة الوطنية المغربية في جناحها اليساري.

عندما أشرنا في الفقرة السابقة إلى انتماء الأستاذ الجابري إلى هيئة التدريس في أول شعبة للفلسفة في المغرب منذ ما يقرب من أربعة عقود، إضافة إلى تدريسه وإشرافه التربوي على هذا التدريس في المدارس الثانوية المغربية، فإن لهذا الأمر دلالاته المهمة في مسيرته الفكرية، فقد انخرط الرجل في التدريس الجامعي بجانب زمرة قليلة من الجامعيين المغاربة والمشارقة والفرنسيين، في زمن تميز بمواصفات فكرية تتسم بالندرة، وتضعنا في فجر تأسيس الدرس الفلسفي في الفكر المغربي بكل ما توحي به كلمة الفجر من انطلاق أشعة الضوء واختراقها العسير للغبش، حيث كانت ستائر الليل المظلمة ما تزال مُسدلةً تملأ المكان وتنشر فوقه ألواناً مختلطة ومعتمة.

يشتغل الجابري في بداية عمله الجامعي بتدريس مختلف المواد الفلسفية، من تاريخ الفلسفة إلى المنطق إلى الإبستمولوجيا والأخلاق إلى تاريخ الفكر الإسلامي، بل إنه يدرس كذلك تاريخ وفلسفة العلوم، كما يدرس التحليل النفسي ومدارس الفلسفة المعاصرة. وهو يقوم بهذا الأمر بصورة أقرب ما تكون إلى الوفاء بإتمام مهمة محددة، مهمة احتضان درس الفلسفة في الجامعة، والدفع به في اتجاه ترسيخ قواعده وأصوله وسط فضاء فكري لا يعي تماماً أهمية هذا الدرس في مجال تطوير الفكر العربي وتوسيع مساحة العقل والعقلانية داخله.

لقد واصل الجابري في دروسه الجامعية طيلة ما يزيد على ثلاثة عقود من الزمان مهمةً كان قد بدأها خلال الستينيات في المدارس الثانوية بمدينة الدارالبيضاء، حيث كان من الجيل الذي ساهم في التهيئة لتعريب الفلسفة في التعليم الثانوي، وتهيئة الشروط والأدوات التي تكفل النجاح لهذه المهمة التربوية والسياسية، وذلك بإعداده

---

(٣) حول المسيرة الثقافية لمحمد عابد الجابري، يمكن الرجوع إلى السلسلة الشهرية الجديدة التي بدأ يصدرها منذ شهر آذار/ مارس ٢٠٠٢، وعنوانها: «مواقف، إضاءات وشهادات»، وقد صدر منها العدد رقم ٢١ في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣. وحول طفولة الباحث وصباه يمكن العودة إلى نصه، انظر: محمد عابد الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧).

صحبة الأستاذين أحمد السطاتي ومصطفى العماري للكتاب المدرسي في تعليم مادة الفلسفة في المدارس الثانوية في منتصف الستينيات وخلال السنوات الأولى لعقد السبعينيات، ولعل هذا الكتاب كان أول كتاب مدرسي في مادة الفلسفة اعتمدته الوزارة الوصية على التربية والتعليم في مغرب ما بعد الاستقلال.

في هذه الفترة، كان الأستاذ الجابري مكلفاً أيضاً بمهمة الإشراف التربوي على برامج ومناهج تدريس الفلسفة، وهذا الأمر أهَّله للقيام برسالة تروم الانتقال بقيمة درس الفلسفة من مستوى الدرس التعليمي الذي يكتفي بتلقين جملة من المعارف المجردة والعامة إلى درس مرتبط بأسئلة التاريخ والمعرفة؛ أسئلة المدرسة والمجتمع، وهو الأمر الذي لم تكن ملامح الوعي التربوي به داخل مجتمعنا قد نضجت أو أَدرَكت بما فيه الكفاية النتائج المهمة التي يمكن أن يُثمرها هذا المسعى داخل المجتمع في المدى الزمني المتوسط والبعيد.

نسجل إذاً أن علاقة الجابري بدرس الفلسفة في الفكر المغربي على وجه الخصوص علاقة مركبة؛ علاقة تتداخل فيها شروط العمل بمقتضيات التأليف والتأطير التربوي، بعلاقة البحث والتأطير العلمي داخل الجامعة. وفي سياق هذه العلاقة المعقدة والموصولة بفضاءات تربوية وأكاديمية، وضمن شروط البدايات بكفافها وشح مواردها (مغرب ما بعد الاستقلال)، يغامر الأستاذ الجابري بالتأليف والكتابة والبحث في مسار ثقافي تربوي سياسي ينتهي به إلى إعادة قراءة التراث الفلسفي الإسلامي، وهو مسار وضعه أمام أسئلة محددة منذ منتصف السبعينيات، حيث انخرط خلال الربع الأخير من القرن العشرين في قراءة متون الفكر العربي الاسلامي، موجَّهاً بهواجس وأسئلة موصولة بتاريخنا القومي المعاصر. وقد أثمرت جهوده أطروحته الكبرى في باب **نقد العقل العربي**[٤] التي تعتبر في نظرنا بمثابة الروح والخلاصة الجامعة والمعبرة عن اختياراته الفكرية والسياسية.

٢ - اذا كانت العناصر المختزلة المشار إليها في الفقرات السابقة تتيح لنا تأطيراً محدداً لنوعية علاقة الأستاذ محمد عابد الجابري بالفكر الفلسفي المغربي تأليفاً وتدريساً، فإنها لا تكفي وحدها لاستيعاب مختلف مُوجِّهات رحلته في البحث

(٤) نشرت أطروحة «نقد العقل العربي»، في أربعة أجزاء بالتتابع الآتي: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)؛ **بنية العقل العربي**: **دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)؛ **العقل السياسي العربي**: **محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، **والعقل الأخلاقي العربي**: **دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١).

والكتابة، . بل ينبغي أن نشير أيضاً إلى أهمية انخراطه السياسي في المعارك التي دارت رحاها في مجتمعنا سنوات الاستقلال الأولى، وفي سنوات الصراع التي تواصلت بعد ذلك بكثير من العنف خلال عقد الستينيات ومطالع السبعينيات، فقد كان الجابري، ولا يزال، وإن تغير شكل العمل والحضور، منخرطاً في العمل السياسي الوطني، سواء في مستواه الإعلامي (صحافة الحزب، مشاركته في الاشراف على مجلة **أقلام** وهي مجلة ثقافية صدرت عام ١٩٦٤، وتواصلت بشكل متعثر، وكان لها حضور متميز في الثقافة المغربية المعاصرة، تمثل ذلك في استقطابها لأغلب الأسماء التي تملأ المشهد الثقافي اليوم في المغرب، ثم إشرافه اليوم على إصدار مجلة **فكر ونقد**) أو في مستوى العمل التربوي، حيث لم تكن هناك إمكانية لفصل هذه الأعمال عن مجال العمل السياسي الوطني في مجتمع مفتوح على معركة شاملة، معركة تحرير المجتمع من قيوده السياسية، وتحريره من قيود التحجر الفكري المهيمنة والسائدة.

لهذا السبب، شكل الوعي الفلسفي في ممارسة الجابري السياسية إطاراً موجِّهاً للفهم والعمل، وشكلت مناهج ومفاهيم الفكر الفلسفي المعاصر الأدوات والوسائل التي أتاحت له تعقل وتحليل الأحداث والأفكار، بالصورة التي تُحوِّلها إلى جزء من الفعل التاريخي التحرري الشامل والعام.

وقد تحمل الرجل مسؤوليات سياسية مباشرة وكبيرة في منتصف السبعينيات[٥]، وتم ذلك في زمن بدأ فيه ينتقل من مستوى التدريس لمواد مختلفة في الجامعة إلى مستوى التخصص البحثي في الفكر الإسلامي. فأثمرت محصلة جهوده السياسية الفلسفية المصنفات التي أنتجت بكثير من الصبر خلال العقدين المنصرمين، نقصد بذلك رباعية **نقد العقل العربي**، ومصنفاته في الفكر العربي المعاصر، وإعادة إصداره لبعض المتون الرشدية . . . الخ، وهي مصنفات تسلم بوظيفة محددة للفكر، ولا تتوانى، كما قلنا بحكم هواجس الرجل السياسية والتاريخية، عن توظيف مفاهيم الفكر الفلسفي بهدف خدمة غايات تاريخية معلنة، واختيارات سياسية وثقافية واضحة، يتعلق الأمر بتهيئة الثقافة المغربية والعربية لانخراط أكثر إبداعاً في الأزمنة المعاصرة.

لا يمكن إذاً الفصل في تجربة محمد عابد الجابري في مجال الكتابة والبحث في الفكر الفلسفي بين هواجسه السياسية وهواجسه التربوية، فهذان الهاجسان بمختلف النتائج التي يمكن أن تترتب عنهما في تكوينه وفي أساليب عمله وَسَمَا تجربته

---

(٥) نجد في الأعداد الأولى من مجلة **مواقف** (الأعداد ١-١٢) معطيات في موضوع انخراطه في العمل السياسي منذ نهاية الخمسينيات والى حين تقلده مهامَ في المكتب السياسي لحزب الإتحاد الإشتراكي للقوات الشعبية سنة ١٩٧٥.

بسمات خاصة، وكل مقاربة لآثاره الفكرية تغفل أو تتناسى حضور الموجهين السابقين يظل اقترابها من إنتاجه النظري ناقصاً. فالرجل لا يؤمن لا بمجانية الفكر ولا بتعاليه، ولعله، مقابل ذلك، يؤمن كثيراً بالوظيفة المهمة التي لعبتها، وتلعبها، الأفكار الفلسفية النقدية في التاريخ الحديث والمعاصر. ولهذا، فإنه يحرص انطلاقاً من ايمانه العميق بالرسالة التاريخية والتربوية للمفكر على إنتاج النصوص التي يكون بإمكان رسالتها أن تكون في متناول أوسع الفئات داخل المجتمع. ثم إنه يفكر دائماً في القضايا الفلسفية والسياسية في فضاء الفكر العربي مُقدِّراً وآخذاً بعين الاعتبار طبيعة متطلبات المرحلة التاريخية، وكذا نوعية الاستجابة الأقرب إلى منطق التاريخ ومقتضيات العمل كما يتصورهما.

يصاحب سؤال النجاعة التاريخية أعمال الجابري، وفي أغلب الأحيان يحضر هاجس النجاعة في بعده الآني والمرحلي، متخلياً عن الوظيفة الاستراتيجية للفكر؛ الوظيفة التي نعتقد أنها تسمح أكثر من غيرها بالجرأة والمغامرة الفكرية، متجاوزة في ذلك الاختيارات التي تريد أن تقصر دور الفكر على مُغالبة الآني في جريانه، وهذه مسألة فيها نظر، وسنعود إلى توضيح بعض نتائجها في أعماله وفي التاريخ، كما سنعمل على توضيح بدائلها لاحقاً.

تفهم أعمال الجابري الفكرية إذاً وتستوعب داخل إطار المحددات الثلاثة الواردة في ما سلف، نقصد بذلك الفلسفة (تكوينه الأكاديمي)، السياسة (انخراطه في العمل السياسي في حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، ثم حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية)، التربية (تدريسه ثم إشرافه على التدريس والتأطير في التعليم الثانوي والتعليم العالي)، ولعل إنتاجه الفكري وأطروحته المهمة في نقد العقل العربي تصبح أكثر وضوحاً عندما نقوم بتقديم مفاصلها الكبرى وأبعادها الأساسية اعتماداً على المؤشرات والمعطيات الآنفة الذكر.

لا يعني هذا أنه لا يمكننا قراءة فكر الجابري من دون الاحاطة والعناية بما سبق، قدر ما يعني أن مطلب الاستيعاب الجيد لنصوصه، وتجنب خلق معارك جانبية بمحاذاتها، يقتضي عدم إغفال الأدوار التي لعبتها تلك المؤشرات في إضفاء سمات معينة على إنتاجه سواء في الشكل أو في محتوى الرسالة المتوخاة من وراء هذا الإنتاج[٦].

(٦) انظر: كمال عبد اللطيف، «نقد العقل أم عقل التوافق؟ حول مواءمة الجابري بين التراث والحداثة،» في: عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق؟ قراءة في أعمال محمد عابد الجابري**، ص ١٤٩-١٦٢.

ثانياً: طريق الحداثة يبدأ بنقد العقل

١ - تنوعت أعمال الأستاذ محمد عابد الجابري الفكرية وتعددت، وقد انتظمت في إطار اهتمامات ومحاور فكرية مختلفة. واذا كان الصادر من هذه الأعمال خلال عقد السبعينيات قد عكس جُهودَه الجامعية في تدريس الفلسفة وفلسفة العلوم بالذات، حيث نشر **مدخل لفلسفة العلوم** في جزأين عام ١٩٧٦[٧]، جمع فيه مجموعة من الأبحاث التي أنجز والنصوص التي ترجم في مجال الإبستمولوجيا الرياضية والفيزيائية، إضافة إلى أطروحته الجامعية في موضوع «العصبية والدولة في فكر ابن خلدون» ١٩٧١[٨]، فإن أعماله التي تلاحقت بعد ذلك في العقدين الأخيرين من القرن الماضي، انشغلت أساساً بقضايا وأسئلة الفكر العربي المعاصر، وشكلت أبحاثها في موضوع التراث مناسبة للتفكير في سؤال التراث كما طُرح وما فتىء يُطْرَح في الأيديولوجيا العربية المعاصرة.

ولا جدال في نظرنا في وحدة وشمولية المشروع الفكري للرجل، فعناصر الترابط قائمة بين مجمل أعماله ومصنفاته، ولعل أطروحة **نقد العقل العربي** تؤسس لأهم مواقف واختيارات الباحث الفكرية سواء منها الاختيارات السابقة على إنجاز الأطروحة أو الاختيارات التي جاءت بعدها.

لا ينفي هذا الحكم وجود منطق خاص يحكم كل مصنف من مصنفاته بصورة جزئية، لكن جدل النصوص في ما بينها وفي علاقاتها المتعددة بِمُنْتِجها وبأسئلة زمانه تُمكِّن القراء من تبيّن عناصر الاتساق والتكامل المتشكلة داخل هذه النصوص.

تتميز وحدة المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري بالدينامية، فقد تأسست خلال مراحل موصول بعضها ببعض، وسعى منتجها لتعقل مختلف أبعاد منتوجه في مقدمات وخواتم أبحاثه بالصورة التي مكنته من تركيب نمط إنتاجه النظري في مشروع واضح الملامح والأبعاد. ونحن نعتبر أن هذه القدرة على ترتيب وإعادة ترتيب عناصر ومحتويات المشروع تعد عنصراً من عناصر امتياز نصوصه، فهو مُولَع بحكم هواجسه التربوية بتنظيم أبحاثه ومصنفاته في إطار تصورات جامعة تربط اللاحق بالسابق وتشير إلى مستويات التداخل والتقاطع في أعماله.

---

(٧) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: دراسات ونصوص في الإبستيمولوجيا المعاصرة**، ٢ج (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٦)، ج١: **الرياضيات والعقلانية المعاصرة** وج٢: **المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي**.

(٨) محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٤).

نستطيع، ونحن نقترب من المتن الفكري للجابري من أجل إعادة تنظيمه في ضوء معاينتنا الشخصية له، أن نتحدث عن المصنفات الفكرية المركزية المولّدة لمجموعة من الكتب والأبحاث، كما نستطيع الحديث عن المصنفات الشارحة، مُصنفات الهاجس التاريخي والتربوي في فكره، وهي مجموعة الكتب التي يعود فيها الباحث إلى بعض القضايا المعالَجة في مؤلفاته الأساس، من أجل توضيحها وتبسيطها بصورة تسمح له بتطوير خلاصاته ونتائجه في البحث، كما تسمح له بتأكيد بعض هذه الخلاصات وإبراز عناصرها المهمة، لكنها تتيح له قبل ذلك وبعده إمكانية تعميمها على نطاق واسع، حيث تصبح متاحة لعدد كبير من القراء.

يمكن أن نتحدث هنا عن مركزية كتاب **الخطاب العربي المعاصر**[٩] الذي مهدت نتائجه وسمحت بصياغة سؤال **نقد العقل العربي**، كما نستطيع الحديث عن أهمية نص **نحن والتراث**[١٠] الذي تُشكّل مقدمته الطويلة مقالة قوية في منهجية مقاربة التراث، كما تصورها الباحث وهو ينجز أبحاثه الأولى في الفلسفة الاسلامية، فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد. وهذان النصان: **الخطاب العربي المعاصر**، و**نحن والتراث**، يشكلان العتبة الأولى في مشروع التفكير في **نقد العقل العربي** الذي صدرت أجزاؤه الأربعة خلال حقبة تربو على عقدين من الزمان (١٩٨٤-٢٠٠٠).

أما **إشكالات الفكر العربي المعاصر**[١١]، ثم **قضايا في الفكر العربي المعاصر**[١٢]، فإنهما مصنفان يتم الاجتهاد في أبحاثهما ومقالاتهما ضمن الأفق الفكري العام الذي استوت ملامحه في المصنفات المركزية التي ذكرنا. وتبقى المصنفات الصغيرة في موضوعات **المسألة الثقافية** و**الديمقراطية وحقوق الانسان**، ثم **مسألة الهوية**: **العروبة والإسلام**، و**الدين والدولة وتطبيق الشريعة**[١٣]، والمصنفات الجديدة

---

(٩) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**: **دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢).

(١٠) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**: **قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

(١١) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

(١٢) محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**: **العولمة - صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق - التسامح - الديمقراطية ونظام الفلسفة والمدينة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧).

(١٣) محمد عابد الجابري: **المسألة الثقافية في الوطن العربي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥. قضايا الفكر العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)؛ **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)؛ **مسألة الهوية**: =

التي أصدر خلال السنتين الماضيتين بعنوان : **مواقف**، **وإضاءات وشهادات**، وهي سلسلة شهرية صدر منها في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣ العدد رقم (٢١)، وهي أشبه ما تكون بسيرة ثقافية يقوم الباحث فيها بمعالجة مجموعة من القضايا الفكرية والسياسية الموصولة بتطور عمله السياسي ومسيرته الفكرية منذ نهاية خمسينيات القرن الماضي وإلى يومنا هذا .. إلى غير ذلك من الكتب والمقالات والحوارات التي يعالج فيها الباحث بصورة مفصلة ومبسطة جوانب من الإشكالات النظرية التي نظر فيها بصورة مركبة أو مختزلة في مصنفاته الكبرى. ويمكننا أن ندرج هذه الكتب الأخيرة ضمن مصنفات الشروح التي يحضر فيها، كما قلنا، الهاجس التربوي، كما تحضر فيها أحياناً الأهداف السياسية التي يضعها الباحث نصب عينيه ليتمكن من تحويل عمله الفكري ومشروعه النقدي إلى عمل موصول بأسئلة التاريخ والمجتمع، عمل يريد لنفسه أن يكون فاعلاً ومؤثراً في الواقع، وهذا الأمر هو الذي يوضح نظرة الباحث لنوعية علاقة الفكر بالتاريخ، هذه العلاقة التي يؤكد فيها دائماً اقتناته الراسخ بدور الفكر في إضاءة أسئلة المجتمع والتاريخ.

٢ - لا يمكن اختزال إسهام الجابري في الفكر العربي المعاصر في عرض محتوى إنتاجه الذي أصبح يشكل بفضل إيقاعه المنتظم في العمل والإنتاج وإخلاصه لرسالة المفكر والباحث سجلاً ضخماً من النصوص والأبحاث والمواقف المعزَّزة بأطروحته الكبرى في **نقد العقل العربي**، ولهذا السبب سنلجأ بعد الإشارات التمهيدية السابقة إلى تقديم الملامح النظرية العامة لاختياره الفكري، مستندين في ذلك إلى محتوى الأطروحة التي أنتجها في العقدين الماضيين، سواء في مستوى تركيب وجهته الفكرية العامة المرتبطة بجملة من المفاهيم الكاشفة لطبيعة وحدود المرجعية التي انتظم فكره في إطارها، أو في مستوى التقديم الاختزالي لمفاهيم الأطروحة وحدودها، وذلك بالصورة التي تحدد في النهاية نوعية العمل الفكري التاريخي الذي تأسس في الفكر المغربي والعربي بفضل إنتاجه النظري المتواصل، وخاصة بفضل أطروحته في **نقد العقل العربي**، نقد أنظمة الفكر والتفكير في عصورنا الوسطى.

وهدفنا من وراء هذا العمل لا يتجاوز روح العنوان المسطر في مطلعه، أي أننا نروم تركيب جملة من المقدمات والمعطيات والخلاصات المركزة التي تُعيِّن روح وآفاق

= **العروبة والإسلام . . . والغرب**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧ . قضايا الفكر العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، **والدين والدولة وتطبيق الشريعة**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩ . قضايا الفكر العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).

وبعض أسئلة أطروحة **نقد العقل العربي**[١٤]

نحن نعتقد أن أعمال الجابري الفكرية تتوخى الدفاع عن الحداثة كأفق في النظر والعمل مفتوح على مكاسب التاريخ المعاصر، وذلك انطلاقاً من مدخل نقد التراث ونقد آليات الفكر السائدة في الثقافة العربية.

يقرأ الجابري المدونات والمتون التراثية ويكتب مُشَرِّحاً ومنتقداً آليات الفكر والتفكير العربي الإسلامي، معتبراً أن معركة التأخر الثقافي في المجتمع العربي تقتضي مواجهة جبهة الذهنيات المتصلبة، وذلك باستعمال المبضع النقدي من أجل المساهمة في تفتيت نواتها الصلبة المتمثلة في الآليات الموروثة في فكرنا؛ هذه الآليات المستعارة من أزمنة لا علاقة لها بحاضرنا ومستقبلنا في تغيرهما وجريانهما المتواصل. . .[١٥]

وإذا كانت كتب المفاهيم التي أصدر عبد الله العروي منذ مطلع الثمانينيات قد بلورت جهوده الفكرية في كشف مفارقات الفكر العربي المعاصر، وفي كشف محدوديته أثناء مواجهته أسئلة السياسة والفكر والفلسفة في العالم المعاصر، وهو الأمر الذي تترتب عنه غربة العربي وغربة فكره داخل فضاء الأزمنة المعاصرة؛ إذا كانت هذه النصوص تروم بطريقتها الخاصة إنجاز نوع من الدفاع النظري عن لزوم الاستفادة النقدية الواعية من مكاسب الأزمنة المعاصرة، مكاسب الحداثة والتحديث وعلى مختلف الصعد والمستويات، فإن أعمال الجابري قد اختارت طريقاً آخر في البحث، طريقاً اتخذ وجهة تروم فحص آليات عمل العقل التراثي ومحاولة حصرها بتعيينها، للتمكن في نهاية المطاف من محاصرة استمرار حضورها وتعطيل مفعوله في فكرنا المعاصر[١٦].

إن بحث الجابري في القارة التراثية لا يندرج ضمن البحث التراثي التقليدي، إنه يشتغل في الجبهة التراثية ليعلن أولاً أن المجال التراثي ذاكرة جماعية، وهو ذاكرة لا يحق لأحد التفرد باحتكارها واحتكار رأسمالها الرمزي والتاريخي. إنها ذاكرة الجميع، ومن حق الجميع أن يرتبوا نوعية علاقاتهم بمنتوجها وبآليات عمله المتوارثة بالشكل الذي يناسب اهتماماتهم واختياراتهم الفكرية العامة، ويناسب في الوقت نفسه طموحهم التاريخي.

---

(١٤) انظر تفاصيل أخرى حول أعمال الجابري ومقارنة بين بعض أعماله وأعمال محمد أركون في: عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق؟ قراءة في أعمال محمد عابد الجابري**، ص ٣١-٤٨.

(١٥) انظر: الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، الخاتمة، ص ٣١-٤٨ .

(١٦) انظر: كمال عبد اللطيف، **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٠).

وهو من جهة أخرى يشتغل على التراث بهدف إنجاز مشروع في الحداثة الفكرية في الوطن العربي. وفي هذه النقطة بالذات يختار الجابري منحى محدداً في مقاربة سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر[١٧].

لقد فشلت، في نظره، مشاريع النهوض والاصلاح السياسية الثقافية العربية في القرن التاسع عشر وخلال عقود القرن العشرين، لأنها لم تدرك أهمية تفجير ديناميت النقد في الفكر العربي المعاصر، أما موقع التفجير المناسب في نظر الجابري فهو آلية اشتغال الفكر، آلية **العقل العربي**، هذا العقل الذي ظل مكتفياً باجترار مُحصِّلةِ تاريخٍ محاصرٍ بآليات عتيقة في النظر، ولم يستطع لا تكسيرها ولا تجاوزها.

يتيح لنا مشروع **نقد العقل العربي** إعداد الطريق المساعد على دمج مجتمعنا في فضاء الأزمنة المعاصرة.. إن النقد هو الوسيلة المناسبة التي تتيح لنا - عندما نتمكن من استثمار نتائجها على أحسن وجه - استيعاباً أفضل لمكاسب الحداثة.

واضح مما سبق أن قراءة الجابري للتراث ليست قراءة بريئة، وهي ليست محاولة في فهم بعض الظواهر النصية بمبضع التحليل الموضوعي الصرف. إنها عبارة عن مسعى يروم تعيين محدودية الآثار التراثية في ضوء إشكالات ومنجزات عمليات التحول الجارية في الواقع وفي الفكر العربي[١٨].

ولا جدال في نظرنا في الطابع التوفيقي الذي تعلنه وتقرره نتائج أعمال الجابري في هذا الاختيار، فالمعادلة الفكرية التي تنص في أعماله على أنه لا فصل من دون وصل، أي لا انفصال عن التراث من دون عودة لتصفية مختلف حساباتنا معه؛ إن هذه المعادلة تغلّب في تلافيف منطقها آلية معينةً في مقاربة إشكالية الحداثة في الفكر المغربي والفكر العربي المعاصر[١٩]، لكن صاحب الاختيار مُقتنع تماماً بالسلامة التاريخية، بل النجاعة التاريخية لاختياره، ولعله مقتنع كذلك بالقوة النظرية لموقفه في الشروط التاريخية والثقافية العامة التي يطرحه في إطارها، شروط التحول التاريخي

(١٧) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٥-١٩.

(١٨) لا ينتبه كثير من مناقشي مشروع محمد عابد الجابري الفكري إلى مسألة نوعية قراءته للتراث، وغالباً ما يتم تعاملهم مع هذه القراءة من زاوية أنها عمل تأريخي خالص، والأمر ليس كذلك في نظرنا، فالباحث واضح تماماً في هذا الموضوع وقراءته للتراث عبارة عن خطوة أولى أساسية في باب فهم ومواجهة معارك الحاضر السياسية والثقافية.

(١٩) يمكن معاينة نموذج واضح من الطابع التوثيقي لمقاربته لبعض الظواهر التراثية وبعض إشكالات الفكر العربي المعاصر في: **الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ويمكن مراجعة مناقشتنا لهذا الكتاب في: عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق؟ قراءة في أعمال محمد عابد الجابري**، ص ٨٣-٩٨.

التي يعرفها المجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، وذلك على رغم تحفظ الذين ينظرون إلى أعماله بمعيار التماسك النظري الصوري. ففي مواقف هؤلاء من أعماله نجد جملة من التحفظات حول نوعية خطابه، وحول نتائجه القريبة والمباشرة في مجال الفكر العربي المعاصر.

ثالثاً: رباعية نقد العقل العربي، أسئلة التكوين والبنية

١ - أشرنا في ما سبق إلى أهمية أطروحة **نقد العقل العربي** في إنتاج الجابري الفكري، ونريد أن نقدم هنا بعض العناصر النظرية التي تكشف عن أهميتها في مجال تطور الموقف من التراث في الفكر العربي، وذلك نظراً للجهد الفكري المبذول في عمليات بنائها وتركيبها، والأهداف البعيدة التي يمكن أن تترتب عنها في مجال مقاربة الظواهر التراثية، ومجال التفكير في سؤال التراث، بل أسئلة التراث في فضاء الفكر العربي المعاصر.

تتجه هذه الأطروحة، كما بينا، للتفكير في كيفيات القطع مع آليات التفكير الموروثة عن أنظمة الفكر التي نشأت في عصورنا الوسطى، وقد تم بناؤها باستخدام وسائل منهجية مستمدة من الفلسفة الحديثة والمعاصرة، نقصد بذلك أن عنوان المشروع وروحه العامة وأدواته التطبيقية (المفاهيم وأساليب الاستدلال وعمليات التركيب التاريخي النصي) مستلهمة من معطيات تاريخ الفلسفة، وذات صلة بالوظائف التي نفترض أنها كانت، ولا تزال، جزءاً من فاعلية الممارسة النظرية الفلسفية داخل مجال وصيرورة الفكر الإنساني.

لا نقول هذا لأن الرجل يستخدم مفهومي العقل والنقد، ولا نقوله لأنه يفكر معرفياً في عمليات التكوين والتكَوُّن التاريخية والنظرية، كما يفكر في بنيات الفكر وأنساقة اللاشعورية، وآليات اشتغال هذه الأنساق والأنظمة في ترتيب وتركيب النظر وبناء التصورات وبلورة المفاهيم، . بل إننا نقول هذا لأن الإنجاز الذي تبلور في رباعية **نقد العقل العربي** يقدم جهداً في المقاربة النظرية التاريخية المطبوعة بأسئلة تاريخنا، وأسئلة واقعنا الراهن في تناقضاته، وفي بحثه عن الوسائل والطرق التي تكفل له تحقيق مرام وأهداف واضحة ومحددة، وهو ما يعبّر في أعمال الجابري، وفي هذه الأطروحة بالذّات، عن التطور الكيفي الذي عرفه الفكر العربي في مجال بنائه لموضوعات وإشكالات بحثه، ليس في مجال التراث فحسب، بل في كثير من الإشكالات والقضايا الفكرية التي ترتبط بحاضرنا في أبعاده المختلفة[٢٠].

(٢٠) انظر: «سؤال التراث ومفارقة التاريخ،» في: عبداللطيف، المصدر نفسه، ص ١٥-٢٩.

تَحدَّد مشروع **نقد العقل** في تجربة الجابري الفكرية في غمرة التفكير والبحث الجامعي في تاريخ الفكر الإسلامي، وقد اتخذ صفة المشروع المتجاوِز لإطار في البحث التاريخي (تاريخ الأفكار الفلسفية)، ليوظَّف بِصُور مختلفة في عمليات الصراع التاريخي القائمة في الفكر العربي في موضوع بناء موقف من التراث والظواهر التراثية في الحاضر والمستقبل، وذلك ضمن أفق التفكير في كيفية تجاوز إشكالات الواقع العربي الثقافية والسياسية[٢١].

صدر المشروع أولاً في جزأين متكاملين: **تكوين العقل العربي**، و**بنية العقل العربي** [٢٢]، وحقق المؤلف بهذا الإنجاز تحولاً نوعياً في موضوع إعادة بناء نصوص ومعطيات تاريخ الفكر الإسلامي بطريقة أكسيومية، حيث نعثر في أطروحة المشروع على بناء نظري يصوغ مقدماته وفرضياته، ليمارس بعد ذلك عمليات في البرهان يتوخى من ورائها الوصول إلى خلاصات مُحدِّدة لعمليات تَكَوُّن العقل العربي وتَطوُّرِه، ثم عمليات تشكل آلياته المعرفية.

أما المسألة الأساس في مصنف التكوين: **تكوين العقل العربي**، وفي باقي الأجزاء الأخرى، فتتجلى في حديث المؤلف عن تأسيس مناطق نفوذ العقل الإسلامي في عصر التدوين، عصر تكون آليات العقل العربي في مجالات الثقافة العالِمة، وهذه المناطق هي: القياس، الكشف، البرهان.

إن نظام العقل العربي، كما تبلور في نتائج الجزء الأول واستناداً إلى متون الفكر العربي الإسلامي، يتمثل في استخدام القياس الفقهي، كما يتمثل في استخدام الكشف الصوفي وآليات البرهان العقلية.

ولأن هذه النمذجة تتوخى تركيب المجرد والعام في نظام القول في الفكر الإسلامي، فإنها تثير أسئلة واعتراضات لا حصر لها، وتثير في أعمال الجابري نفسها أسئلة يعيها الباحث ويحاول ايجاد مخارج وإجابات مناسبة لها، كما سنوضح ذلك لاحقاً.

تتضح الملامح العامة لهذه الأسئلة عندما يشير الباحث إلى التزامه بالبحث في الثقافة العالِمة، وتجنبه الخوض في أسئلة ثقافة التخييل والسرد والكتابة الرمزية، وقد شكلت هذه الأخيرة كما هو معروف جزءاً مهماً في تراثنا خلال مختلف مراحل تاريخ نشوئه وتطوره.

---

(٢١) انظر الإرهاصات الكبرى للمشروع في: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ١٥-٧٧.

(٢٢) انظر تقديمنا لكتاب، **تكوين العقل العربي**، في: عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص ٣١-٤٨.

٢ - لا يكتفي الجابري في تركيبه لعملية تَكوُّن العقل العربي بتحليل مستويات التكون التاريخي، بل إنه يهتم بالمستويات النظرية الداخلية المحايثة لجدليات التكون، دون استبعاد لدور التاريخ في هذا التشكل وفي صيرورة تحققه الواقعية. إلا أن قراءة الجابري لصيرورة تشكل العقل العربي أتاحت له إمكانية التأكيد على المكانة الخاصة التي احتلها نظام القياس الفقهي في الفكر الإسلامي.

أما التوتر الذي حصل في بعض حِقَبِ ومراحل التاريخ الاسلامي بين أنظمة العقل الثلاثة، فقد عرف، كما تقدم ذلك شواهد التاريخ، كثيراً من أشكال الهُدْنة .. وهو الأمر الذي ترتب عنه في نظره خللٌ معرفي بارز في بنية العقل. وقد تجلى هذا الخلل في عدم حصول التقدم والتطور، فأصبح العقل العربي نمطاً معرفياً تكرارياً. لقد تأسس في زمن معين الكتابُ النموذج، الكتابُ النظام وفي حقول معرفية متعددة، وتناسلت بعده النسخُ والأشباهُ، فتبلور النمط العقلي المذكور مُشخَّصاً ومتمظهراً في أنظمة الفكر الثلاثة، فظلت قوالبُ نظام النظم سائدة ومهيمنةً، ولم تطرح مسألة التشكيك في الأسس، ولا مسألة هدم وتجاوز القوالب والنظم.

وفي هذه المسألة بالذات، يوضح الجابري أن الأمر لا يتعلق بعصورنا الوسطى وحدها، بل إنه يشمل أيضاً أزمنة تأخرنا المتواصلة.

وقد اتجه التحليل في هذا المصنف المدشِّن لمشروع **نقد العقل العربي** نحو الدفاع عن ضرورة إطلاق **عصر تدوين جديد**، يتيح لنا بناء مرجعيات نظرية جديدة قادرة على تخطي المرجعيات الوسطوية التي انتظم في إطارها تفكيرنا، من أجل كَسْرِ البنية الفقهية السائدة، ومحاولة زحزحتها وزعزعة أركانها، لنتمكن من التحرر، بحسب تعبيره، «من كل ما هو ميت ومميت في كياننا العقلي»[٢٣].

أما الجزء الثاني من **نقد العقل العربي** المخصص لفحص بنية النظم المعرفية القائمة في الثقافة العربية، فقد جاء في صورة معمار نظري متماسك، معمار مبني على أصول وقواعد محددة، ومتجه إلى تركيب معطيات المعارف التراثية وفق تصور معين لتاريخ تشكل الأفكار، وانطلاقاً من توجه فكري عام يروم تشخيص مظاهر التصلب والانغلاق، كما يتجه لإبراز الملامح العامة المحددة لبعض مظاهر التفسخ التي لحقت وتلحق أنظمة المعرفة في ماضينا وحاضرنا.

إننا نعتقد أن هذا الجزء بالذات، بطابعه التركيبي المجرد وبالمادة المعرفية الموظفة

(٢٣) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٧-٨.

في أقسامه وفصوله، سيظل على الرغم من كل ما سيقال عنه وعليه عملاً نظرياً مهماً في سجل قراءة التراث في فكرنا المعاصر.

صحيح ومؤكد أنه يتضمن كثيراً من الأمور التي تقبل الجدل، وتقبل الأخذ والرد من قبيل تساهله في ضبط حدود الأيديولوجي والمعرفي في قراءة التراث. وهذه المسألة تنطبق في نظرنا على مجمل أعمال الجابري، وقد سمحت بنشوء بعض المعارك الفكرية على هامش مشروعه وإنتاجه، على رغم أنها يمكن أن تستوعب بحسب تصورنا بصورة ايجابية، وذلك في أفق النظر إلى مشروعه الفكري في إطار ما نطلق عليه الهواجس التاريخية والسياسية للمفكر. إضافة إلى ذلك، يطرح الكتاب مشاكل أخرى في موضوع تحيزه الصريح لمنتوج الثقافة العالِمة، وكذا في مسألة مراوحته الخطو بين الاتصال والانفصال عن التراث، إلا أنه على رغم كل ما ذكرنا يظل كتاباً مفتوحاً، وميزته الكبرى أنه يعي الحدود التي يصوغها بنفسه لنفسه دون مركبات نقص ودون استعمال لغة الخشب التمجيدية والطوباوية.

٣ - أبرزنا في الفقرات السابقة أهمية الجزأين الأول والثاني من مشروع **نقد العقل العربي**، ونريد أن نؤكد أن نص **تكوين العقل العربي** يشكل، كما قلنا، البوصلة المتحكمة في باقي أجزاء المشروع، فهو يحدد سواء في طريقة كتابته أو في خلاصاته الأساسية المعالم العامة للمسارات التحليلية والتركيبية الكبرى التي اتخذها البحث في الجزء الثاني.

أما الجزء الثاني، فقد جسد بمعماره المفاهيمي المجرد والمحدَّد بدقة كبيرة روح المشروع وبؤرته الجامعة، النواة الصلبة في العملية التأليفية النقدية التي تخطى بها الجابري كثيراً من القراءات التي سبقته في مجال التفكير في التراث ومنتوجاته، وخاصة في مجال المعارف النظرية.

لكن صدور الجزأين الثالث والرابع خلخل النمطية البنيوية والشكلية للمقاربة المنهجية الناظمة للمشروع في بداياته، وترتب عن ذلك ما يمكن أن نسميه تجاوز الخطاطة القبلية المؤسِّسة للمشروع، حيث تحكمت مادة البحث ومعطياتها في نظام كتابة الجزأين الأخيرين، كما تحكمت طبيعة موضوعاتهما في تركيب أشكال جديدة من المقاربة. وقد تجلى ذلك ليس فقط في المحتوى العام لهذه الأجزاء، بل إنه أعلن عن نفسه في عناوينهما الفرعية كذلك.

قد تكون هذه المسألة طبيعية في مجال البحث النظري، وخاصة في المجالات المرتبطة بفضاء البحث في الإشكالات التراثية وتاريخ الأفكار، إلا أنها قللت في نظرنا من درجات تماسك الإحكام الصوري المفترض في عمل تأريخي يتجه إلى

محاصرة بنية العقل العربي الإسلامي، نظام الفكر الإسلامي في كليته الخطابية والمنهجية العامة، بهدف بناء وتركيب المعطيات التي تسمح بتجاوز هذه البنية وتجاوز آلياتها النظرية العتيقة والمتخشبة.

لكن تقلص وتراجع درجات التماسك في علاقة الأجزاء الأخيرة بالأجزاء الأولى لا يقلل أبداً من أهمية المصنَّفين الأخيرين، وهو إن كان يعبر عن إشكال منهجي قابل للمعاينة والتشخيص والجدل من طرف الباحثين، فإنه لا ينقص من قيمتهما المعرفية وقيمة النتائج المستحصلة منهما في معارك التحديث والنقد القائمة في الفكر العربي المعاصر، بل إننا لا نجد أي حرج في القول بأن موضوعات الكتابين الأخيرين أتاحت لصاحبهما تشخيصاً مباشراً لكيفية تمظهر المعارف السياسية والأخلاقية في دائرة الفكر الإسلامي، وفي علاقتهما معاً بنظام القياس المهيمن وبباقي الأنظمة المحدِّدة لمجال العقل العربي.

ولا شك في أن هناك صعوبات فعلية تواجه الباحثين الذين ينتقلون في مقاربة الظواهر النصية التراثية من المستوى النظري إلى المستوى العملي، من الفلسفة إلى الأخلاق، ومن علوم المنطق واللغة إلى السياسة والتدبير، أو ينتقلون من الفكر البرهاني إلى فكر الشطح والكشف، حيث يصبح حجم الكلمات والعبارات مختلفاً تماماً عن شحنتها وحمولتها الدلالية العادية، مما يَعْسُرُ معه وبسببه إمكان تركيب البنيات، وتحديد المبادئ الصانعة للمفاهيم والأنساق. وستتضح هذه الملاحظات المنهجية بصورة أفضل من خلال استعراضنا المختزل لأهم محتويات العقل السياسي والعقل الأخلاقي في الثقافة العربية الإسلامية.

رابعاً : في تفكيك بنية العقل السياسي العربي، القبيلة والغنيمة والعقيدة

١ - يستند مشروع **نقد العقل العربي** إلى مرجعية نظرية فلسفية واضحة الملامح، فهو يستثمر في نظامه في التحليل والتركيب والبناء مجموعة من مفاهيم الفلسفة المعاصرة المستمدة من حقول فكرية ومعرفية مختلفة، إضافة إلى عنايته بأصول الثقافة الإسلامية ومتونها الأساسية في المجالات والقضايا التي يتجه لبحثها.

لا يتخلى الجابري، وهو ينجز كل هذا العمل، عن هواجسه السياسية المسلَّمة بالدور الكبير الذي تمارسه الأفكار في المجتمع وفي التاريخ. وسنتبين من خلال استعراضنا المختزل لمحتوى نقد العقل السياسي العربي المرجعيات المنظمة لعمليات التفكير، والكفاءات التحليلية التي تضمنها الكتاب، كما سنتبين حضور أسئلة

التاريخ وأسئلة الحداثة والنقد، ونحن نقف على النتائج والخلاصات التي بلور الكاتب بكثير من الجهد النظري وبكثير من الحس التاريخي السياسي والوعي النقدي.

وعلى رغم صعوبة إنجاز ما ذكرنا بحكم الهندسة المركبة والمتداخلة للكتاب، فإنه يمكننا الاقتراب من ذلك في جملة من الصيغ المختزلة كما يلي[٢٤]:

في الكتاب مدخل نظري منهجي عام يكشف فيه الباحث كثيراً من أوراق بحثه، حيث يعمل على توضيح الأوليات المفهومية التي استعملها أثناء تفكيره في العقل السياسي العربي وتجلياته.

نقرأ في هذا المدخل الطويل أهم المفاهيم التي فكّر بواسطتها ومن خلالها في العقل السياسي العربي، وذلك من قبيل مفهومي: المجال السياسي، واللاشعور السياسي. ويورد الباحث في فصل لاحق مفهوم الكتلة التاريخية، وقد وظفه الكاتب في سياق تحليله لبعض مراحل التاريخ الإسلامي. إضافة إلى ما سبق، يستعمل الباحث مفاهيم أخرى مستمدة من التراث الإسلامي أبرزها: القبيلة والغنيمة والعقيدة. المفاهيم الأولى مرجعياتها مؤسسة في الفلسفة والفكر السياسي والعلوم السياسية المعاصرة والدراسات الانثروبولوجية، حيث يوظف الباحث أيضاً مفهومي القرابة والدين ودورهما في بنية المجتمعات غير الرأسمالية. أما المفاهيم التراثية المعتمدة في الكتاب، فقد اعتبرها المؤلف من ثوابت العقل السياسي العربي. هذا إضافة إلى المناقشات الغنية التى أثارها في هذا المدخل المنهجي، وذلك ببحثه في طبيعة التشكيلة الاجتماعية العربية الإسلامية ودورها في لحم مفاصل التاريخ الإسلامي، وتفكيره في مسألة نقل وتوطين مفاهيم ومرجعيات الفكر المعاصر في ثقافتنا العربية المعاصرة.

واضح إذاً أن مادة هذا المدخل تحدد مرجعية الباحث المزدوجة: فهناك جزء من المفاهيم يتعلق بالفكر الغربي والتاريخ الغربي، وجزء آخر يرتبط بالفكر العربي والتاريخ القومي، مع وعي نقدي بما يسميه الباحث لزوم تَبْيِئَةِ المفاهيم الإجرائية المستعملة من أجل جعلها مطابقة لمادة المعطيات الخاصة بالتاريخ المحلي والتراث القومي.

تكشف هذه المقدمة المنهجية، بانفتاحها على بعض مفاهيم الفكر المعاصر، أهمية مواجهة التراث بالأدوات المنهجية الجديدة، وقد كان لهذا الأمر نتائجه المهمة في

(٢٤) انظر تقديمنا ومناقشتنا لـ **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، في: عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص ٤٩-٧٢.

مستوى آليتي التحليل والتركيب المنجزين في هذا العمل، وهي تكشف جوانب من الجهد المركب الذي يتبعه الباحث في لحظات تفكيره في الإشكال التراثي في فكرنا المعاصر.

٢ - يقسم الباحث كتابه إلى قسمين كبيرين: قسم **أول** يتناول فيه ما أطلق عليه محددات العقل السياسي العربي، وقد عينها في: القبيلة والغنيمة، ثم العقيدة، وحاول التفكير في المعطيات المرتبطة بهذه المفاهيم من خلال قضيتين مركزيتين هما: من الدعوة إلى الدولة، ثم من الدولة إلى الفتنة. ومن خلال هاتين القضيتين، قام الباحث بتركيب تصوره لصيرورة الزمن السياسي والاجتماعي والاقتصادي والعقائدي في تاريخ الإسلام وإلى حدود الحقبة العباسية، وقد قام بذلك انطلاقاً من تسليمه بأن ما حصل بعد هذه الحقبة لم يؤثر على رغم عناصره ومعطياته العديدة في روح الخطاطة المفهومية والتاريخية التي تَبَنَّاها في البحث.

فحص الباحث معطياته في القضية الأولى «من الدعوة إلى الدولة»، موضوع القبيلة والنمط الاجتماعي القبلي، كما فحص بنية الغنيمة، أو ما يمكن إدراجه في إطار بنية التبادل الاقتصادي، وتوقف بعد ذلك أمام العقيدة، أي أمام معطيات المجال الديني والمعارف الموصولة به، كما عالج المعطيات نفسها في إطار القضية الثانية «من الدولة إلى الفتنة»، مراعياً في عمله مقتضيات التسلسل التاريخي، ومستبعداً الأمثلة المنافية لمقاصده العامة. فجاءت حصيلة هذا القسم قراءة جديدة في التاريخ السياسي العربي. وقد تجلت أبوابها الكبرى في: الدعوة، والدولة (دولة الخلافة، ثم دولة الملك، ثم الدولة السلطانية الإسلامية)، والردة، والفتنة. ونحن نعتقد أن هذه العناصر لامست بقوة أسئلة وقضايا مهمة في موضوعات الغنيمة والقبيلة، ونجحت بإخفاء أسئلة كثيرة تتعلق بموضوع العقيدة. وفي هذه النقطة بالذات نحن نسجل واقعة نصية، ونضع أيدينا على إشكال مركزي يجد تفسيره في نوعية مقاربة الجابري لسؤال «التراث في فكرنا المعاصر».

أما القسم **الثاني**، وقد تضمن أربعة فصول تتعلق بجوانب معينة من تجليات: العقل والممارسة السياسية العربية، الأيديولوجيا الأموية الجبرية، ميثولوجيا الإمامة، الأيديولوجيات التنويرية، الأيديولوجيا السلطانية. ولعل قراء هذا الكتاب أحسوا بعدم توازنه لطغيان معطيات القسم الأول بطابعها الحدثي الوقائعي على القسم الثاني المخصص للتجليات والمظاهر الفكرية.

بعد هذين القسمين، هناك خاتمة قوية جداً، وقد جاءت في صورة مقالة فلسفية في روح النص ككل. إنها خاتمة مكثفة وهي ترفع في نظرنا عن القارىء جزءاً كبيراً

من العناء الذي نتصور أنه يمكن أن يكون قد لحقه من جراء متابعته لفصول الكتاب الطويلة، وخاصة فصول القسم الأول الحَدَثِي التاريخي، المستوعب لكثير من النصوص الطويلة والوقائع الجزئية العديدة.

وعلى رغم اهتمامنا بموضوع الكتاب، موضوع حدود وطبيعة المجال السياسي في الإسلام، فإننا كنا نشعر بصعوبة كبيرة في لحظات مُعاينة ومتابعة النصوص والأحداث الناظمة لنسيج القول فيه. لكن الأمر الذي كان يساهم في تقليص حدة ما ذكرنا هو جدة التناول والمقاربة، وطبيعة الخلاصات التي سطرها الباحث، وهي خلاصات تدفع إلى مزيد من التأمل والتفكير في صيرورة ومآل السياسي في الإسلام وفي تاريخنا المعاصر(٢٥).

أما خلاصة النقد المباشر الذي يوجهه الجابري إلى العقل السياسي العربي، فقد جاءت في الخاتمة، وقد أنجزها بنفسه بكثير من الوضوح وقدمّها في صورة مطلب العمل على ثلاث واجهات، للتمكن من إتمام معركة محاصرة ونقد العقل السياسي العربي السائد والمهيمن:

الواجهة **الأولى** هي واجهة العمل من أجل تجاوز بقايا القبيلة في الواقع العربي، وذلك ببناء مؤسسات المجتمع المدني، ذلك أنه لا يمكننا تجاوز قيود الماضي المجتمعية والفكرية إلا بتجاوز كل بقايا المجتمع القبلي في الواقع العربي، ولن يتأتى لنا ذلك إلا بتدعيم كل ما يساهم في مأسسة المجتمع العربي وترسيخ فكر المواطنة فيه.

الواجهة **الثانية** وتتعلق بالغنيمة، ويدافع الباحث فيها عن ضرورة ولوج باب الحداثة الاقتصادية من أجل اقتصاد عربي عصري يواكب متطلبات المجتمع ومؤسساته المدنية، ويواجه مختلف مظاهر التبعية الاقتصادية القائمة في أغلب البلدان العربية.

وأما الواجهة أو المعركة **الثالثة**، فهي معركة العقيدة، معركة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه أمام الفكر الحر، وهي المعركة التي يجب أن تخاض ببسالة وجرأة للتمكن من فرز الحدود وضبط المستويات، ولتعويد الأذهان على قبول مبدأ الاختلاف ومبدأ تعدد الرؤى والاختيارات الفكرية والعقائدية داخل المجتمع.

وفي نظرنا، فإن هذه المعارك الثلاث على رغم أنها جاءت في صيغ مكثفة ومختزلة في النص وفي خاتمته بالذات، فإنها كشفت عن جوانب أساسية من اختيار الباحث.

---

(٢٥) انظر مناقشة كتاب الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** في: «العقل السياسي العربي [ندوة]،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٤٠ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٠). وقد أعاد الباحث نشرها في: الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٣٣٧-٣٦٠.

ونستطيع أن نسجل في هذا السياق ملاحظة أولية وعامة تتعلق بالطابع الليبرالي لهذه المبادىء، ذلك أن العمل من أجل مجتمع مدني، ومن أجل اقتصاد عصري، ثم من أجل حرية الرأي والعقيدة، يوضح جانباً مهماً في خلفية القراءة النقدية الناظمة لهذا الكتاب. إنه يُحدد بعض ملامح الأفق الفكري الذي ينتظم في إطاره مشروع نقد الجابري لـ «العقل السياسي العربي» في أبعاده التاريخية ومظاهره الفكرية، وهو لا يزال في نظرنا في حاجة إلى المزيد من التوضيح لإبراز علاقته بأسئلة الواقع العربي الفعلية والتاريخية، بل لتوضيح مستويات تداخله مع البنيات والمؤسسات الليبرالية السائدة في الواقع العربي[٢٦]، ولإبراز علاقاته أيضاً باختيارات ومواقف الباحث في مختلف الأبعاد التي اتخذت طيلة مساره الفكري العام.

خامساً : العقل الأخلاقي العربي، نحو تجاوز هيمنة قيم الصبر والطاعة

١ - عندما نقرأ المجلد الرابع من كتاب **نقد العقل العربي** وعنوانه : **العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظام القيم في الثقافة الإسلامية**، نكتشف الأهمية الكبرى لهذا المجلد الذي يتجه إلى الإحاطة المَرتّبة لتمظهرات الخطاب الأخلاقي في الفكر الإسلامي، كما نكتشف قيمته بالنسبة إلى أطروحة **نقد العقل العربي**. فقد مارس الجابري في هذا العمل الموسوعي عملية مَسْح نظرية تاريخية للخطاب الأخلاقي ونظام القيم في الإسلام، وتعد هذه العمليةُ بالصورة التي أنجزت بها عملاً يفتح أمام الباحثين والمهتمين بقضايا التراث العربي الإسلامي قارة كاملة للبحث والتأمل وبلورة الأسئلة المساعدة على مزيد من التفكير في منظومة القيم، كما تشكلت في تاريخ الفكر الإسلامي، وذلك بهدف نقدها أو مقارنتها مع منظومات القيم الجديدة المواكبة للأزمنة الحديثة والمعاصرة.

إن قراءته التامة والعناية بمقدمات فصوله وخلاصاتها، وكذا الانتباه إلى لحظات توقفه عن إصدار الأحكام التي نعثر عليها في بياضات خطابه، تجعلنا ندرك نوع المغامرة البحثية التي تصدى لها الباحث.

صحيح أنه مثل غيره من أعمال المؤلف الأخرى يتضمن مستويات أولية وعامة

(٢٦) هناك عودة هامة في **الفكر العربي المعاصر** للعناية بأصول المعتقد السياسي الليبرالي، وقد ازدادت قوة وكثافة بعد سقوط المعسكر الاشتراكي في نهاية ثمانينيات القرن الماضي وتكشف العناية المتواصلة في الفكر السياسي العربي بالمسألة الديمقراطية وقضايا المجتمع المدني وحقوق الإنسان نوعية هذه العودة والآفاق التي ترسمها في فكرنا السياسي. انظر : كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية : التاريخ- الحداثة- التواصل** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ١٧-٢٨ و٥٧-٨٢.

في البحث، وهذه المسألة تبدو جلية عندما نلاحظ أن الباحث يلجأ باستمرار إلى التذكير بقضايا تبدو واضحة ومتداولة في أوساط المختصين في الفكر الإسلامي، والمتخصصين منهم على وجه الخصوص في المجال السياسي الأخلاقي، إلا أن المكاسب والخلاصات النظرية الكبرى للكتاب تكشف عن مقاربة شمولية، مقاربة يتقاطع فيها التحليل النصي بالتحليل التاريخي، والمقاربة البنيوية بالتوجه الأيديولوجي، وهي الخطوات المنهجية المقرَّرة في مقدمة كتابه **نحن والتراث**[٢٧] والتي تم التركيز فيها على اللحظة البنيوية بصورة أكبر في المجلد الثاني من رباعية **نقد العقل العربي**، مجلد **بنية العقل العربي**[٢٨]. أما المواصفات الأخرى التي ذكرناها في بداية هذه الفقرة، فإنها تفهم ضمن هواجس الباحث التربوية والسياسية، حيث يلجأ في مجمل كتاباته إلى التبسيط والتوضيح ليبلِّغ رسالته إلى أوسع قدر ممكن من القراء والمهتمين. نحن نشير هنا إلى نمط التحليل التاريخي الذي ينجز في أبحاثه وطبيعة الاختيارات الأيديولوجية التي يعلن عنها، سواء بصورة صريحة أو بطريقة ضمنية.

إن قوة مجلد **العقل الأخلاقي العربي** تتجلى في كثافة الجهد الذي بذله فيه الباحث متوخياً إعادة بناء مجال القول الأخلاقي ونظام القيم في الفكر الإسلامي، حيث يقوم بضبط حدود وأصول ومرجعيات هذا المجال. وما يدعم مشروعية هذه العودة ويرفع من قيمتها في البحث أيضاً هو رجوع الباحث إلى مجموعة هائلة من النصوص التراثية التي لم تتم العناية بها في مصنفات تاريخ الفكر الأخلاقي وتاريخ القيم، نقصد بذلك كتابات الترسل المعروفة بكتب النثر الأدبي وكتب البلاغة والمختارات، حيث كان الاهتمام بهذه المصنفات في تقاليد البحث الجارية في مجال التأريخ للثقافة العربية يتم في مستوى الشكل، أي يتم في مستوى البحث في تطور الأساليب البلاغية في التعبير، دون عناية بمحمول الكتابة في أبعاده ومستوياته وطبقاته النصية والدلالية المختلفة.

يعود الباحث إذاً إلى الخطب والرسائل والعهود مستقرئاً نوعية القيم التي تُظهر وتُضمر، وبَانِياً التصورات والمفاهيم الأخلاقية المُرسلة فيها في سياقات ومناسبات مختلفة، حيث كانت الرسائل والخطب تقترب من موضوعات ومجالات فكرية سياسية تاريخية متعددة، لكنها كانت في الوقت نفسه تتشكل في إطار مأثور أخلاقي وحِكَمٍ

(٢٧) الجابري، **نحن والتراث**: **قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٤١-٤٢.

(٢٨) يتأسس نص **بنية العقل العربي**: **دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، الذي يتناول بالبحث النقدي نظم المعرفة في الثقافة العربية في إطار المحاور الكبرى الآتية: القسم الأول: **البيان**، القسم الثاني: **العرفان**، القسم الثالث: **البرهان** ثم قسم رابع عنوانه: **تفكك النظم** ومشروع إعادة التأسيس.

جاريةٍ، وَباثَّةٍ لقيم معينة، إضافة إلى نمطيتها التعبيرية الراعية والحاضنة لقيم على حساب أخرى، حيث تصبح الكلمات والجمل المختارة مُناسبةً لتعزيز قيمٍ معينة على حساب أخرى يتم تناسيها وتغييبها إرضاء لمصالح ومقتضيات معينة.

كما عاد الباحث إلى كتب الأدب، كتب الجوامع والمختارات الحافظة لذاكرة الثقافة الإسلامية، مُدونات ابن قتيبة في **عيون الأخبار**، وجوامع ابن عبد ربه في **العقد الفريد**. وقد أطلق على هذه المصنفات اسم **سوق القيم**، مستعيراً التسمية من المجال الاقتصادي المالي بمختلف الإيحاءات الموصولة بهذه التسمية في النص وفي ذهن المتلقي، ليتمكن من وضع يده على سوق القيم الأخلاقي في الثقافة الإسلامية، إذ عملت نصوص الفكر الإسلامي على إعادة إنتاج قيم السوق المتداولة في المأثور المنثور بصيغ وأساليب متعددة، وداخل أنماط متعددة من القول كما هو محفوظ ومذكور في التراث الإسلامي.

٢ - تمَّ بناءُ نص العقل العملي في تاريخ الفكر الاسلامي في قسمه الأساسي بالاستعانة بآلية التفكير في المرجعية باعتبارها الخلفية النظرية المؤسسة والمرتِّبة لنظام القيم في العقل العربي الإسلامي. وقد عدَّد الباحث المرجعيات التي وجهت آلية إنتاج سِلَع سوق القيم الأخلاقية كما تم تداولها في التاريخ والمجتمع الإسلامي في الموروثات المركزية الآتية: الموروث العربي «الخالص»، الإسلامي «الخالص»، ثم اليوناني والصوفي والموروث الفارسي. إلا أنه أبرز في نهاية التحليل أن هذه المرجعية كانت تخضع في نهاية المطاف للتأسيس الذي أنجزه كُتَّابُ عصر التدوين، الذين تحدث عنهم وعن زمنهم بوضوح في **تكوين العقل العربي** أثناء بنائه وتركيبه لأطروحة «تأسيس العقل العربي» في عصر التدوين. ففي هذا العصر بالذات سيمارس ابن المقفع وعبد الحميد الكاتب وكتاب الدواوين في الدولة الأموية والعباسية، الدور الأكبر في تحديد القيم وتحديد مصطلحاتها ومأثوراتها. وما تظهره هذه المصطلحات والمأثورات وما تخفيه من دلالات تشكلت وأعيد تشكيلها خلال حقب التاريخ الإسلامي في تجاوب مع متطلبات الشروط التاريخية المواكبة لها، حيث يقوم السقف الأخلاقي بتدعيم مواقف واختيارات معينة ولغات مخصوصة، ومُخاصَمَةِ نقائضها.

هناك مرجعية كبرى إذاً انتظم في سياقها خطاب الأخلاق ونظام القيم في الفكر العربي الإسلامي، مرجعية تمكنت من التعايش مع مرجعيات قائمة، وأخرى في طور النشأة، وثالثة قادمة من أزمنة وقارات أخرى، يتعلق الأمر بمرجعية الأخلاق السياسية والسياسة الأخلاقية الفارسية، وقد شكلا معاً ومن دون منازع العمود الفقري ومعيار المعايير المؤَسِّس لسوق القيم في الفكر الإسلامي.

كانت ملامح هذه المرجعية واضحة في **العقل السياسي العربي**، وقد حدد الكاتب بعناية قَسَمَاتها العامة في الفصل الذي عنونه بـ «الإيديولوجيا السلطانية»[٢٩]، لكنها في **العقل الأخلاقي العربي** أصبحت أكثر جلاء وتحولت إلى موضوع مستقل للبحث، موضوع اجتهد الكاتب في فتح أسئلته على مجموعة من الخلاصات، لكنه عندما اختتم كتابه وضع لها عنواناً في صيغة جملة دالة، «لم يدفنوا بعد أباهم أردشير»[٣٠]، فنقلتنا هذه الخاتمة بعنوانها المثير إلى عتبة مقدمة الجزء الأول من **رباعية النقد**[٣١]، وخاتمة كتاب **الخطاب العربي المعاصر**اللتين سبقت الإشارة إليهما[٣٢]، ذلك أنه إذا كنا في نظر الباحث لم نتمكن من التخلص من المرجعية الفارسية التي تمثلها أخلاق الطاعة في السياسة والعمل، فإن معنى ذلك أن معركة نقد العقل ما تزال قائمة ومفتوحة، وهي تصبح غير ذات موضوع عندما تتفسخ لغة أردشير (أخلاق الاستبداد الفارسي التي تمظهرت بها السلطة في التاريخ الإسلامي، وتبناها الخطاب السياسي الإسلامي، خطاب الآداب السلطانية والثقافة السياسية الملوكية) وتتحول إلى جثة، ثم إلى تراب داخل التراب. أما عندما تستمر هذه اللغة حاضرة في فكرنا وسلوكنا الأخلاقي والسياسي، فإن هذا الأمر يُكْسِبُ مشروع نقد العقل شرعيته ومشروعيته التاريخية والنظرية.

يتوقف الباحث في سياق تحليله المستفيض لنظام القيم في التراث الإسلامي عند مسألة مهمة تتعلق بما أطلق عليه «تغييب الفرد في الأخلاق الإسلامية[٣٣]، ومعنى هذا أن القيم الكسروية المدعِّمة لأخلاق الصبر والطاعة، ظلت تستبعد الفردَ مانحةً صفة التفرد الإلهي للسلطان، وذلك في إطار المماثلة التي ترفع الملوك إلى مرتبة الآلهة، مُتحدثةً عن الخاصة والعامة وخاصة الخاصة والدهماء، مُغيبةً ومستبعدةً الكيان الذاتي للفرد المفرد، هذا الكيان الذي يتحدد ميلاده في العصور الحديثة في سياق الأخلاق الحديثة والفلسفة السياسية الحديثة، حيث يصبح «مواطناً» معبراً عن طبيعة الطفرة التاريخية التي حققتها الأزمنة الحديثة في مجال النظر إلى الإنسان والمجتمع، ثم في مجال النظر إلى السياسة والدولة والأخلاق.

* * *

(٢٩) يمكن العودة في هذا الإطار الى: «الايديولوجيا السلطانية وفقه السياسة،» في: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ٣٣٥-٣٩٢.

(٣٠) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص ٦٢١.

(٣١) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص٥- ٨ و٥٩٣- ٦١٨.

(٣٢) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**.

(٣٣) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص ٢٦-٢٨.

تتكامل مباحث **رباعية نقد العقل العربي**، في مستوى وجهتها النقدية العامة، وتبني أطروحة فكرية مهمة في الفكر العربي في مجال قراءة التراث. وهي في شكلها ومحتواها تقدم مغامرة بحثية مشفوعة بحماسة دَعَويَّة، ووعي تاريخي يتمتع بمواصفات البحث الملتزم بمقدمات معينة، والهادف إلى بلوغ مرام ومقاصد مرسومة سلفاً، وهو أمر يبرز بجلاء معادلة تحويل المواقف النقدية من التراث إلى مواقف قابلة للاستيعاب داخل فضاء البحث عن سُبلِ النهضة العربية الموصولة بشرطها الذاتي، والمستوعبةِ في الوقت نفسه لمكاسب الآخرين وفي كل المجالات. فالكاتب يلحّ على أن المعطى التراثي مِلكٌ جماعي، وإذا كان البعض يستعيده باللغة المعتادة المكرورة وبحس تقليدي ودوغمائي رافض لكل أشكال الاجتهاد، فإن جهود الجابري قد أعلنت وبكثير من المثابرة في البحث والتفكير والبناء أن المكون التراثي قابل للاستخدام الإيجابي والمفيد في معارك الحاضر السياسية اذا ما تمت قراءته بوسائل منهجية جديدة، وإذا ما نظر إليه في تاريخيته، حيث تتقلص شحنته المتعالية، لتفسح المجال أمام دلالته المُشْرَعَة على أكثر من أفق، وأكثر من نظام في التعقل والفهم والتأويل. وفي هذا السياق قد لا يكون الأمر مُحرجاً ولا مانعاً للتقدم اذا ما أطلقنا مشاريع في كشف أبعاده واكتشاف مَجَاهِلِه، لنتمكن من محاصرة الفهم التقليدي الذي يرهن التاريخ الإسلامي في معيارية لاتاريخية، ويُحوِّل منتوجات التراث إلى أقانيم محركة للتاريخ من خارج التاريخ. وهذه المعركة في نظر الباحث ستظل دائماً معركة مطلوبة وملحة، ولن تنفع فيها المواقف المتعالية أو الرافضة، أو المواقف الداعية إلى القطيعة بإطلاق ودون تفجيرٍ ولا محاصرةٍ نقدية للمحدودية التاريخية والنظرية للتراث.

سادساً : أطروحة نقد العقل العربي، النقد الفلسفي وكوابح الهواجس السياسية

١ - لم يكن الغرض من هذا البحث الإحاطة الشاملة بمختلف جوانب المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، بل إننا حصرنا مهمتنا أساساً في بلورة مجموعة من المفاتيح المساعدة على إدراك أكثر وضوحاً لرسالة المشروع، مفاتيح تتصل بسيرته السياسية والفكرية، وأخرى موصولة بنصوصه مباشرة، حيث قدمنا خلاصات جامعة لروح ومحتوى **رباعية نقد العقل العربي**. ومعنى هذا أننا اعتبرنا أن جهوده الفكرية في باب تطوير الفكر العربي المعاصر تتمثل في أطروحته القارئة للمكَوِّنِ التراثي في علاقته بإشكالية النهضة العربية.

لا يعني هذا أن جهوده الفكرية قد انحصرت كلية في هذا المجال وحده، قدر ما يعني أن قراءاته للتراث وتركيبه لأطروحة **نقد العقل العربي**، تقدم رؤية متكاملة في

باب تعيين كيفيات مواجهة التراث، وكيفيات الاستفادة الخلاقة والمنتجة من آثاره في معارك الحاضر والمستقبل[٣٤].

والذين يتابعون إنتاج الرجل وجهوده الفكرية المتواصلة يدركون التجليات والمظاهر الأخرى للأعمال التي ما فتئ يركبها، وخاصة في مجال الفكر العربي المعاصر، حيث يواصل الباحث مساءلته لمشروع النهضة العربية في علاقاته المتنوعة بإشكالات الوجود القومي وإشكالات الصراع العالمي التي تنخرط فيها المجموعة العربية بحكم المواقع التي تحتل في فضاء الصراعات القائمة والمحتملة الوقوع في العالم.

يحاول الأستاذ الجابري النظر في الإشكالات الراهنة في العالم العربي الإسلامي موظفاً تجربته الفكرية وتمرسه بالتحليل التاريخي، في بناء تصوره للقضايا من زاوية لا تغفل أبداً متطلبات القضية العربية والقضايا الوطنية، وبروح تفسح المجال للاجتهاد الذي لا يغفل الطابع المعقد والمركب لإشكالات تاريخنا المعاصر[٣٥].

إلا أن كل تنويعات الجابري في البحث تعود لتستثمر اختياراته الأساس في باب الموقف من التراث. إن النقد كآلية من آليات عمل العقل اليقظ والفاعل، العقل المستوعب لروح المعرفة العلمية في صيرورتها، والمعرفة الفلسفية في كفاءتها التنظيرية النقدية الخلاقة هو القاعدة الكبرى الناظمة والموجِّهة لمختلف التنويعات التي يُبلورها وهو يعالج قضايا وإشكالات مختلفة.

ونريد الآن واستكمالاً لما سبق أن نفكر في بعض جوانب الروح النقدية المؤطرة لـ «**رباعيته**»، فماذا يقصد الجابري بالنقد في أطروحته وفي مشروعه الفكري ككل؟

لا يحيل مفهوم النقد في أعمال الجابري على مرجعية مخصوصة، ولا إلى مدرسة فلسفية بعينها، وهو يحيل بطريقته الخاصة إلى عقلانية فلسفة النهضة الأوروبية، العقلانية الديكارتية في تجاوزها للإرث الأرسطي وإرث العصور الوسطى اللاهوتي،

(٣٤) نجد في سجل الآثار الفكرية التي أنتجها محمد عابد الجابري مجموعة من الدراسات والكتب حول قضايا تاريخنا الوطني، وحول إشكالات تتعلق بالمغرب المعاصر، إلا أن روح المقاربة في مختلف هذه القضايا لا يختلف تماماً عن الموجّهات الفكرية العامة التي رسمت حدود تعقله وفهمه لإشكالات النهضة العربية، انظر مثلاً: محمد عابد الجابري: **من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٧)، و**المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية: الحداثة والتنمية** (الدار البيضاء: مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، ١٩٨٨).

(٣٥) الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة- صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق - التسامح- الديمقراطية ونظام الفلسفة والمدينة**.

كما يحيل إلى العقلانية الكانطية وعقلانية الأنوار في القرن الثامن عشر. ولعل المفهوم كما يستعمله الجابري يستوعب أيضاً جوانب من روح عقلانية القرن التاسع عشر كما تبلورت في المنظومة الفلسفية الماركسية ولوينات عديدة من عقلانيات القرن العشرين.

هذا في مستوى الإيحاءات المرتبطة بتاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ولكن المفهوم يحيل أيضاً في أعماله إلى نتائج الأبحاث الفلسفية القطاعية الجارية في مجال الإبستمولوجيا، حيث يتم تركيب معقولية وعقلانية المعارف العلمية المختلفة في إطار الأنساق الأكسيومية، وذلك تحت تأثير الدور الذي أصبحت تلعبه الرياضيات في المعرفة العلمية المعاصرة.

يستفيد الجابري من مختلف مكاسب درس الفلسفة في مجال ترتيب وتعيين ملامح النقد، وذلك بهدف الاستعانة بهذه المكاسب في تحليل القاعدة التراثية المهيمنة بطابعها النصي الوثوقي، ومعطياتها المُعطِّلة لكفاءة النظر والتفكير بفعل مَا لَحِقَها من تهميش وتراجع، وذلك تحت ضغط ايقاع الطفرات المعرفية المواكبة للثورات العلمية المعاصرة.

لا يتوانى الجابري في مراجعته النقدية للتراث عن توظيف كل المفاهيم والأدوات المعرفية التي تسعف بممارسة رصد قادر على كشف محدودية المكون التراثي في علاقته بأسئلة الحاضر، وفي علاقته بمحصلة الفكر المعاصر. لكن الحضور الأقوى للدلالة النقدية يتمثل في عنصرين نظريين أساسيين: دلالات النقد الأنوارية المستوعبة ضمن المكاسب الجديدة للعلوم الإنسانية، وايحاءات العمل المركب الذي يضفي على النقد والمشروع النقدي روح التجربة الخاصة، وذلك بإضافة محمولات دلالية توَّسع وتضيِّق من أبعاده النظرية العامة المؤسَّسة في سياقات تاريخية فكرية أخرى مختلفة عن الإطار الجديد الذي يتم فيه استيعاب المفهوم، لأداء وظائف محددة في سياق الفكر العربي المعاصر، وضمن إشكالات تاريخية اجتماعية جديدة.

هل نستطيع القول بناء على ما سبق إن النقد في **رباعية نقد العقل العربي** يستفيد من روح المفهوم فقط، ويعمل على تبيئته بهدف تطويره ومنحه إجرائية أوسع؟ نحن لا نشك في هذا الأمر، فالمفهوم في أعمال الجابري يكتسي طابعاً خاصاً، إنه يرتبط فعلاً بالمرجعيات التي ذكرناها، وقد ساهمت مجتمعة في تحديد ملامحه العامة ودلالته المركزية، لكنه يكتسي أبعاداً ودلالات أخرى في لحظات استعماله الجديدة، أي في لحظات توطينه في فضاء الفكر العربي المعاصر[٣٦].

(٣٦) انظر كمال عبد اللطيف، «مخاضات الروح النقدية في الفكر المغاربي،» في: عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ- الحداثة- التواصل**.

٢ - لا يقوم الجابري أثناء دفاعه عن العقلانية والنقد، وتفكيره في بناء الحداثة العربية، بنقل المفاهيم ومن دون مراعاة مقتضيات الظروف والأحوال. إنه يعمل فعلاً من أجل تهيئة الشروط المساعدة على تبيئة المشروع الحداثي في ثقافتنا ومجتمعنا وسياستنا، لكنه يقيم اعتباراً كبيراً لعوائق الشرط التاريخي، أعباء التاريخ المهيمنة على الحاضر في مستوياته المختلفة.

يتحول النقد في مشروع الجابري الفكري إلى مجرد أفق عام، أفق منفتح على أزمنة قادمة، فالحاضر مُكبّل بقيودٍ من حديد، وتكسيرها يتطلب مقاومة فولاذية، ومنازلات لا تتوقف الا لتبتدىء، وذلك داخل دائرة من الصراع المرتبط بإشكالات كبرى لا تنفع فيها الاختيارات الفردية المعزولة عن دائرة الصراع، الاختيارات الراديكالية التي يكون بإمكان أصحابها إعلانها والتعبير عنها، لتظل في نظرهم شاهدة على فكر غريب عن أرضه وزمانه وأهله. ولهذا السبب يتردد الجابري كثيراً في إعلان المواقف المنسجمة مع بعض مقدماته، ولعله في كثير من أعماله يقف على نتائج مناقضة لبعض مقدماته، والسبب في ذلك هو إدخاله للمتغير السياسي والاجتماعي في لعبة التفكير في المستقبل، لعبة التفكير في النهضة العربية.

تحضر في مشروع النقد الذي أنجزه الجابري كثير من الحسابات السياسية، وكثير من الهواجس السياسية، كما تحضر حسابات توسيع دائرة المتنورين، وذلك باستعمال اللغة الشارحة، واللغة الموجَّهة لأكبر قدر ممكن من الجمهور.

ولأنه يريد للفكر وظيفة فعلية وفاعلة في التاريخ كما يتصوره، وكما يتصور صراعاته وتناقضاته في الفكر وفي المجتمع، فإنه يخاطب في أعماله فئات واسعة ومتنوعة بهدف توسيع مجال استثماره الرمزي والتاريخي للأفكار والمبادىء التي يعتقد بنجاعتها التاريخية.

في هذا السياق، ينتقد الجابري المواقف الراديكالية من التراث، ويعتبرها على رغم اتساقها النظري مواقف سهلة وبسيطة، كما ينتقد سَدَنَةَ التراث وحراسه، وهم في الأغلب الأعم فقهاء الظلام الذين يكتفون بحفظ التراث وتقعيده، ثم حفظه ونظمه، ثم حفظه وذكره، وهو الأمر الذي يحول الذهن إلى ذاكرة، والفهم إلى حفيظة، والمعرفة إلى تذكرٍ واستظهار، ويجعل الأقدمين ينطقون بلسان المتأخرين، والأحياء ينطقون بلسان الأموات . . . فهؤلاء وأولئك في نظر الجابري يشتركون في خاصية الهروب، الهروب إلى الوراء، إلى لحظة دائرية مغلقة، أو الهروب إلى الأمام، حيث يمكن أن ينجح في الاختيار الثاني (المواقف النقدية الرديكالية) الفرد المتفرد، فيظل غريباً وسط جموع لا تستطيع مغادرة زمانها بالعمليات القيصرية وأدوات القطع

الحاد التي تترك في الذات أمارات لا تنمحي، ولعلها تؤدي إلى حصول ما يسمح بارتكاسات وتراجعات لا تسمح بتخطي العقبات بسرعة ويسر، فتلعب في النهاية دور المعرقل لمسيرة التطور المتدرجة التي تحدد نوعية التحول في التاريخ.

إن الموقف التاريخي والعقلاني من التراث ومن إشكالات الحاضر العربي السياسية والتاريخية والذهنية، يتطلب في نظر الجابري مراعاة أحوال الوقت، ويقتضي مباشرة النقد القادر على استيعاب الذات في تاريخيتها، واستيعاب العصر في زمانيته المفتوحة على زمانية الخصوصي والمحلي.

ومن هنا، فإن التدرج والمرحلية وضبط المكاسب وحصرها هي اللغة الأكثر تاريخية في نظره، وكل الاستعارات الأخرى المناقضة والمناهضة لها، تصنع ما لا يصنع مرة واحدة، أي أنها تصنع تحولات مفاجئة، وقطائع ممكنة، لكن مخزونات الذات التي لم تُفَتَّت وتُذَوَّب لتتلاشى، تظل قابلة للتضخم وقابلة للعودة المعانِدَة للطفرات القسرية المصطنعة. وهذا أمر تؤكده تجربة ما يزيد على قرن من الزمان في مساعي الاصلاح والنهوض في التاريخ العربي المعاصر.

إن المواقف المذكورة توضح أن الجابري وهو يفكر في إشكالية النهضة والتقدم في الوطن العربي، يحرص كل الحرص على الاستماع إلى وتائر سير التاريخ، محاولاً الاستفادة من تجارب التاريخ. لكن الأمر الذي نتصور أن الجابري لا ينتبه إليه، والذي يمكن أن يكون مناقضاً لمواقفه واجتهاداته الفكرية، هو أنه يبالغ في استحضار الهاجس السياسي أثناء تفكيره في المشروع النهضوي، ناسياً أن تغليب الحسابات السياسية في مجال النظر يقلص من جذوة الفكر ويناعته، كما يقلل من جرأته، ولعله يبعد عنه شحنة الإقدام التي تعد جزءاً عضوياً من روح الإبداع في الثقافة والفكر.

إن المتابعين لأعماله يقدرون جداً عمليات استحضاره الدائم لمقتضيات الواقع ومتطلباته، لكنهم يشعرون في الآن نفسه أن هذا الاستحضار يُقلِّص من مغامرة الفكر وقدرته العجيبة على تحويل الأفكار إلى منارات وشظايا وشرارات مُعزِّزة ومُقَوِّية، ولم لا؟ مُدَشِّنة لإرادة التغيير والتقدم.

فلا ينبغي أن تتحول الهواجس السياسية إلى عائق أمام قدرة العقل على الانطلاق والتمرس بالتفكير في الأقاصي، بهدف تحويل المأمول إلى ممكن، وتفجير المستحيل لفرز ممكناته. نحن نقول هذا لاعتقادنا الراسخ بأن مقدمات أعماله، كما نتصور ونفهم، تسمح بذلك.

الفصل الثاني

الجانب المنهجي في كتابة الجابري

سالم يفوت(*)

مقدمة

يجدر بي، بداية، أن أشير إلى أن الإبستمولوجيا لم تمثل قط بالنسبة إلى الأستاذ الجابري هدفاً في حد ذاته وغاية في ذاتها، بل هي أداة أو وسيلة. لذا طغى على تعامله معها الطابع الوظيفي التوظيفي.

يتجلى هذا التعامل الوسيلاني مع فلسفة العلوم في عدة مظاهر، من أبرزها أن الجابري لم يخصص سوى مؤلف واحد لفلسفة العلوم هو: **مدخل إلى فلسفة العلوم**، في جزأين(١)؛ ثم ما لبث أن أردفه بكتاب **نحن والتراث**(٢) والذي وإن لم يكن مؤلفاً في الإبستمولوجيا، بالمعنى القوي للكلمة، إلا أنه بمثابة جسر أو قنطرة تربط بين هموم الإبستمولوجيا وهموم التراث، باعتباره يقترح قراءات معاصرة في التراث الفلسفي العربي الإسلامي.

ولعل أهم دراسة انطوى عليها **نحن والتراث** تلك المتعلقة بالمدرسة الفلسفية بالمغرب والأندلس: «مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد». فهي قد أطلقت شرارة فهم جديد واجتهاد في فهم التراث، قوامه توظيف مفهوم القطيعة الذي استخدمه باشلار في دراساته لتاريخ العلوم، في قراءته للتراث الفلسفي العربي الإسلامي مع

(*) شعبة الفلسفة، كلية الآداب، الرباط- المغرب.

(١) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: دراسات ونصوص في الإبستيمولوجيا المعاصرة**، ٢ج (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٦).

(٢) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

التأكيد على وجود قطيعة إبستمولوجية بين مدرستين فلسفيتين: **إحداهما** مغربية يتزعمها ابن رشد، و**الثانية** مشرقية يتزعمها ابن سينا.

حددت هذه الأطروحة مسار كل مؤلفاته التي سعت إلى تعميقها وتأسيسها وتأصيلها تاريخياً.

والسؤال الذي سيشغلنا في ما سيلي هو: ما المكانة التي يشغلها الهاجس المنهجي في كتابة الجابري وفكره؟ ولا تعني صيغة السؤال بالضرورة أننا مضطرون إلى تناول منهجية الكتابة لديه بالفحص، بل إن ما سوف يسترعي اهتمامنا هو رؤيته الإبستمولوجية للأمور، ومدى صلاحية المفاهيم الإبستمولوجية في قراءته للتراث.

أولاً: مفهوم القطيعة

تطمح أبرز دراسة تضمنها كتاب **نحن والتراث** إلى رسم معالم رؤية جديدة أعمق وأشمل للفكر النظري الإسلامي في المشرق على عهد العباسيين، وفي المغرب على عهد الموحدين، انطلاقاً من قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد عامة، ونظريته في العلاقة بين الدين والفلسفة خاصة.

تنظر الأطروحة المركزية في **نحن والتراث** إلى المدرسة الفلسفية التي عرفها الغرب الإسلامي على عهد دولة الموحدين، كمدرسة مستقلة تماماً عن المدرسة أو المدارس الفلسفية في المشرق.

فلقد كان لكل واحدة منها منهجها الخاص، ومفاهيمها الخاصة وإشكاليتها الخاصة كذلك. لقد كانت المدرسة الفلسفية في المشرق، مدرسة الفارابي وابن سينا، بكيفية أخص، تستوحي آراء «الفلسفة الدينية» التي سادت في بعض المدارس السريانية القديمة، خاصة مدرسة حران والمتأثرة إلى حد بعيد بالأفلاطونية المحدثة. أما مدرسة ابن رشد، فهي متأثرة بالثورة التأصيلية التي حمل لواءها مهدي الموحدين والمتمثلة في نبذ التقليد والعودة إلى الأصول، مما جعل ابن رشد ينجز قراءة جديدة للأصول الأرسطية.

هنا يتحدث الجابري عن وجود مدرستين لكل منهما «روحها» الخاص. وهذا ما يسوغ رفع ذلك الانفصال «إلى درجة القطيعة الإبستمولوجية بين الاثنين» تميز المنهج والمفاهيم والإشكالية.

فالمشروع الفلسفي لدى ابن سينا قام على دمج الفلسفة اليونانية في الدين الإسلامي مستعيناً بفلسفة حران المشرقية، بينما قام المشروع الرشدي على الفصل بين

الفلسفة والدين، حفاظاً لكل منهما على هويته الخاصة.

من هنا اختلاف الإشكالية، أي أسلوب طرح مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة. «من هنا كانت القطيعة بينهما» وتتعلق بطريقة قراءة كل منهما.

ويؤكد الجابري أنه لا ينظر إلى مصطلح القطيعة كغاية في ذاته، بل كمجرد وسيلة تمكن من فهم أشمل وأعمق لتراثنا.

يتهم ابن رشد ابن سينا بأنه مزج طريقة أرسطو بطرق المتكلمين، مما جعل أدلته غير لاحقة بمراتب البرهان.

الأساس المنهجي الذي قامت عليه العلوم العربية الإسلامية هو القياس، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب. ومن مآخذ ابن رشد على هذا النوع من الاستدلال أنه لا يصح إلا إذا استوى الطرفان، وهو أمر متعذر، فعالم الغيب مطلق، بينما عالم الشهادة مقيد. وهكذا أدى رفضه للمنهج إلى رفض المفاهيم المؤسسة عليه، ورفض البنية الفكرية المؤسسة عليهما.

غير أن الملاحظ هو أن الجابري حين يتحدث عن المفاهيم التي يتحرك ضمنها وبواسطتها الفكر النظري في المشرق أو المغرب، يركن إلى الحديث عن مضامين، وحين يسعى إلى تفسير تباين الإشكاليتين أرجع ذلك إلى العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية والمتمثلة في مناخ الدعوة الموحدية إلى العودة إلى الأصول وترك الفروع.

يعود مصطلح القطيعة، في استعماله الأول، إلى فيلسوف العلم الفرنسي غاستون باشلار الذي استخدمها في مستويين: من أجل التمييز **أولاً** بين موضوع الواقع أو المعرفة العامية، وموضوع المعرفة أو المعرفة العلمية، ومن أجل التأكيد، **ثانيا**، على أن تاريخ المعرفة العلمية ليس تاريخاً متصلاً يحكمه منطق التراكم، بل هو تاريخ الانفصال والتقطع، إذ بين الفينة والأخرى تحدث قطيعة بين الجديد والقديم تتمثل في كون العلم يعيد ترتيب أوراقه وسبك مفاهيمه سبكاً جديداً يمكنه من استيعاب الوقائع الجديدة وتخطي العوائق التي تعترض سبيل سيره وتقدمه. وهذا هو المعنى الذي يستثمره الجابري في تمييزه بين المشرق والمغرب.

تلقف المفكر الفرنسي لوي ألتوسير[٣] مصطلح القطيعة ووظفه في قراءته الجديدة لماركس، حيث ميز في فكر هذا الأخير بين مرحلتين: مرحلة النضج

(٣) Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: F. Maspero, 1965).

والاختمار، وهي تتمثل في التحول إلى العلم : علم الاقتصاد في نشأته الجديدة، خصوصاً في أعمال ماركس؛ ومرحلة الشباب وتتمثل في كتابي **مخطوطات ١٨٤٤ والأيديولوجية الألمانية**[٤] اللذين يعكسان هيمنة الفلسفة الهيغلية ويعكسان الماضي ما قبل العلمي لظهور علم الاقتصاد. وهما مرحلتان تفصلهما، في اعتقاد ألتوسير، قطيعة إبستمولوجية تفصل بين مرحلتين وبين أسلوبين في طرح القضايا وتناولها.

هذا هو السياق النظري العام لمصطلح القطيعة. فهي إما تفصل بين العلم الجديد الناشىء وبين ماضيه ما قبل العلمي، أي ماضيه الأيديولوجي والفلسفي، أو تفصل بين مرحلتين ضمن العلم نفسه، وقد بلغ مرحلة النضج.

ويتبين للناظر في توظيف الجابري له أنه يخرجه من تربته الأصلية، أي تاريخ العلوم، وينتزعه منها انتزاعاً ليقحمه في تربة مغايرة، هي تربة تاريخ الفلسفة والتراث.

فإلى أي حد يمكن الإقرار بأن تاريخ هذين الأخيرين يتطور ويتقدم عبر قطائع ؟ بل هل يمكن الجزم بأن للفلسفة تاريخاً، بالمعنى نفسه الذي نتحدث فيه عن تاريخ للعلم؟ إلى أي حد يمكن القول إن تاريخ الفلسفة يحكمه جدل الترك والنفي مثلما يحصل في تاريخ العلم، أي جدل لا يبقي على شيء اسمه الثوابت، بل يحولها جميعاً إلى متغيرات لا تثبت أمام النقد والمراجعة؟

هذا سؤال كان من اللازم طرحه قبل الإقدام على توظيف مصطلح القطيعة في مجال التراث، ذلك ان كل قطيعة تفترض التجاوز وتتضمنه، فهل يمكن الكلام، حقاً، عن تجاوز في التراث؟

قد يميل الأستاذ الجابري إلى الإجابة بـ«نعم» انطلاقاً من تأكيده بأنه حصل فعلاً تجاوز الهرمسية أو العرفان في اتجاه العقلانية أو البرهان، لكن هل حظي هذا التجاوز بإجماع كل أعضاء الجماعة المثقفة مثلما يحدث في العلم، حيث تتحول الجماعة العلمية بكاملها إلى العلم الجديد الذي يصبح بمثابة العلم السوي أو المعياري الذي تستظل به الجماعة وترفض الخروج عنه ؟ ان ما ورد في كتاب **تكوين العقل العربي**[٥] لا يؤكد ذلك.

ففي هذا الكتاب الأخير، أكد الجابري أن الثقافة العربية تعيش عبر تاريخها

---

(٤) Karl Marx: *Manuscrits de 1844* (Paris: Ed. Sociales, 1973), et *L'Idéologie allemande* (Paris: Ed. Sociales, 1972).

(٥) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤).

صراعاً بين النظم المعرفية الثلاثة، والذي هو صراع من أجل الهيمنة. إنه صراع لا يحسم نهائياً ولصالح نظام ما على حساب نظام آخر. فقد تأتي فترة ينتصر فيها البرهان، لكن تعقبها فترة تعود فيها الغلبة للعرفان. فكل شيء رهين بتقلبات السياسة في الحضارة العربية الإسلامية.

ثانياً : النظم المعرفية المؤسسة للعقل العربي

في الفصل الأول من **تكوين العقل العربي**، يميل الجابري إلى إدراج العقل العربي والعقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث في خانة واحدة، بحجة أن المعطيات التاريخية التي نتوفر عليها اليوم تضطرنا إلى الاعتراف للعرب واليونان والأوروبيين بأنهم «وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة ومتحررة إلى حد كبير من الرؤية «الإحيائية» التي تتعامل مع أشياء الطبيعة كأشياء حية، ذوات نفوس تمارس تأثيرها على الإنسان وعلى إمكانياته المعرفية»[٦].

مؤكد أن البنية العامة لثقافات حضارات قديمة - كحضارة مصر والهند والصين وبابل وغيرها- بنية يشكل السحر أو ما في معناه، وليس العلم، العنصر الفاعل والأساسي فيها. «إن الحضارات التي مارست التفكير العلمي بوعي، فأنتجت الفلسفة والعلم، هي تلك التي كان العقل يمارس داخلها، لا نقول: «السلطة المطلقة، بل درجة من السيادة لا تقل عن تلك التي كانت للسحر أو غيره من ضروب التفكير اللاعقلي في الحضارات التي لم تنتج المعرفة الفلسفية والعلمية، المنظمة والمعقلنة»[٧].

والخلاصة التي ينتهي إليها دون أن يخامره أي شك فيها هي أن الحضارات الثلاث الآنفة الذكر «هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضا نظريات في العلم، إنها وحدها (. . .) التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل، بل أيضا التفكير في العقل»[٨].

يتعامل الجابري مع الفكر ما قبل السقراطي (اناكساغوراس، وهيرقليطس) على أنه الفكر الذي تبلور معه النزوع العقلاني اليوناني القائم على الاعتقاد بأن كل شيء نظام وضرورة.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٧ .

(٧) المصدر نفسه، ص ١٧- ١٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٨ .

إنها نزعة مركزية أوروبية تتخذ أبعاداً خطيرة، خصوصاً حينما يجزم بأن «الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة هي وحدها التي أنتجت، ليس فقط العلم، بل أيضا نظريات في العلم، إنها وحدها، في حدود ما نعلم، التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل، بل أيضا التفكير في العقل»[٩].

أين إسهامات الحضارة الصينية والهندية والمصرية والبابلية والسريانية؟ أين العلم الصيني الذي أصبح حالياً محل إشادة من قبل علماء أوروبا الحديثة؟ أين يتنزل كتاب ككتاب جوزيف نيدهام: **العلم الصيني والغرب**[١٠] والذي كله محاولة لرد الاعتبار للتقليد العلمي الصيني، وإثبات سبق هذا الأخير إلى العديد من النجاحات التي يظن، جهلاً، أنها نجاحات العلم الأوروبي الحديث. فما لا ينتبه إليه هو أن الطريق التجاري القديم (حوالى القرن السابع ق.م) الرابط بين أوروبا وجنوب شرق آسيا والذي استولى عليه اليونان بعد انتصارهم على فارس، مكنهم من أن يغتنوا مادياً وفكرياً.

ويتمثل هذا العنصر الأخير في اطلاعهم على أسمى مبتكرات العقل الصيني في العلم والفلسفة إلى حد يمكن معه القول بأن الأسئلة نفسها التي طرحها حكماء الصين القدامى هي نفسها التي ترددت على لسان الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين الأوائل: ما أصل الكون أو ما أصل الكل؟ كما أن الإجابات نفسها تكررت: الماء أو التراب أو النار أو الهواء.

كما يتمثل أيضاً في اطلاعهم على الرياضيات البابلية والمصرية. فقد أثبت اكتشاف اللوح الحجري البابلي المنقوش الذي يتضمن إثبات نظرية أو مبرهنة طالما نسبت - ولا تزال تنسب - إلى فيثاغورس (القرن السادس، ق. م)، وهي نظرية: في المثلث القائم الزاوية، مربع الوتر يساوي مجموع مربعي الضلعين الآخرين. وقد أثبت أن الرياضيات القديمة لم تكن تمثل مرحلة سابقة على العلم الناضج، العلم الذي اكتمل على يد اليونانيين؛ لم تكن تمثل مرحلة من الرياضيات الحسية، كما يردد الجابري ذلك في كتاب: **مدخل إلى فلسفة العلوم، تطور الفكر الرياضي**[١١].

أما دور المصريين القدامى وإسهامهم في تطوير الهندسة بشكليها النظري والعملي، فلا يحتاج منا إلى بيان. إذ لا ينكره إلا جاحد مكابر.

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٠) J. Needham, *La Science chinoise et l'occident* (Paris: [s.l.], 1969).

(١١) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: دراسات ونصوص في الإبيستيمولوجيا المعاصرة**، ٢ج (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٦)، ج ١: **تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة**، ص ٦٢.

يتحدث الجابري عن العقل والعقلانية والمعقولية كما لو كانت مفاهيم بديهية ومسلماً بها لا تحتاج إلى بيان. ومرد هذا، في اعتقادنا، تبنيه لأطروحات تقليدية في الموضوع، أكل عليها الدهر وشرب، وقوامها الاعتقاد أن ثمة معرفة حقة هي تلك التي تستند إلى العقل، وأخرى عامية. وكل ما لا يمتّ بصلة إلى العقل فهو دون مرتبته ولا يرقى إليها. من هنا إعلاء شأن العقل والمعقول والمجرد والنظري في مقابل المحسوس والعملي والعياني.

إنها أزواج موروثة من المركزية الأوروبية، ذلك أن كل حضارة تميل إلى المبالغة في تقدير الوجهة الموضوعية لفكرها. فعند استقرائنا للأزواج المفاهيمية التي أفرزتها المعرفة الغربية، نلحظ أن أبرزها وأشدها التصاقاً بتكوين الفكر الغربي منذ أصوله أو بداياته اليونانية هي زوج المحسوس/ المعقول الذي أفرز بدوره أزواجاً فرعية أو تابعة أخرى، مثل العملي/ النظري والمجرد/ العياني، وهي أزواج لها أساس تاريخي مجتمعي اقترن بالتركيب الطبقي للمدينة اليونانية والذي سمح باحتقار الطرف الثاني لكل زوج وإعلاء الطرف الأول مثلما أعلت المدينة اليونانية من شأن طبقة الأرستقراطيين الذين كانت مهامهم: تسيير الأمور والتفكير، كما كان من حقهم التعلم، بينما تركت أمور العمل والارتباط بالمحسوس للفئات الدنيا في المدينة. وعلى رغم ما يقال عن «المعجزة اليونانية»، فإنها «معجزة» لم تنشأ من عدم، ولم تكن لا تخفي خلفها سلطة. غير أن المستشرقين وغيرهم، أصروا، مع ذلك، على اتخاذها مرجعاً ضمنياً في الحكم على الثقافات الأخرى غير الغربية واتهامها بالعجز عن التجريد والارتقاء إلى أسمى ما أثمرته العقلية الأوروبية، وبالتشبيهية والتمثيلية والوقوف عند رسوم الأشياء وأوصافها بدل التغلغل إلى أعماقها وماهياتها.

لا يمثل الوصف والوقوف عند المحسوس مرحلة سابقة على العلم، أو لحظة بدايته الأولى، بل هو معرفة متينة البنيان ما دامت تتطلب مؤهلات منطقية وأطراً قبلية تسمح بإمكانه، لا تختلف في طبيعتها عن تلك التي يتطلبها العلم المجرد على رغم اختلاف انماط الظواهر. والعبرة ليست بهذه الأخيرة، بل بالمساعي العقلية والآليات الذهنية التي تفرضها أي معرفة، فالوصف يتطلب سلفاً «حس الوصف».

لقد اعتقد باشلار، وهو يتحدث عما يعتبره صوراً لنماذج العائق الإبستمولوجي أنها تلتقي جميعها، كصور، في إدانة المعرفة العامية التي هي نقيض المعرفة العلمية وخصم لها وعدوّ للموضوعية. وهي ضدية وخصومة تجد تربتها في نزعة مركزية أوروبية تقمصت ثوب نزعة وضعانية (أوغست كونت) تطورية تنظر إلى العقلانية والمعقولية كتتويج لباقي الأنماط الأخرى من التفكير والمعرفة: كالمعرفة

التجريبية والوهم والخيال والاستعارة والتمثيل .. فهذه جميعها عوائقٍ ابستمولوجية- بالمصطلح الباشلاري - أمام قيام المعرفة الموضوعية.

ويتبين من هذا أن الجابري يتبنى النموذج العقلاني للمعقولية دون أن يرفقه بنظرة نسبية نقدية، وخصوصا أنه نموذج يستند إلى عملية إقصاء واستبعاد لسائر الألوان الأخرى للمعقولية تحت ذريعة أنها لا ترقى بعد إلى المستوى المطلوب، وتحت طائلة أن المحسوس وبادىء الرأي لا يعطي علماً ولا معرفة يقينية موضوعية، في حين أن المعرفة العامية، وكذا المعارف العملية المقترنة بها، علم، لكنه علم بالمحسوس، أي لا يندرج ضمن معايير النموذج العقلاني دون أن يكون ذلك مسوغاً كافياً لطرده من حظيرة العلمية. يضاف إلى هذا أن الأوهام والتشبيهات والصور الخيالية والاستعارات والمسلمات العفوية لا تشوش بالضرورة معالم الطريق نحو عمل العقل العلمي وآليات الاستدلال الإنسانية، بل يمكن الجزم بأنها فاعليات نحيا بها. ألم يؤلف جورج لايكوف كتابا بعنوان: **الاستعارات التي نحيا بها**[١٢] ليبرر أنه إذا كان أغلب الناس يعتقدون أنه بالإمكان الاستغناء عن الاستعارة باعتبارها لوناً من الخيال، دون جهد، فإن الاستعارة، وعلى العكس من ذلك، حاضرة في الأعمال التي نقوم بها أيضاً. إن النسق التطوري العادي الذي يسير تفكيرنا وسلوكنا له طبيعة استعارية بالأساس. لذا، فإن ما يحكم مختلف أنماط التفكير الإنساني هو القياس على مثال سابق، أي على ما يعتبره الجابري منقصة تعوق العقل عن أن يرقى إلى مستوى اليقين أو البرهان.

لذا، فإن التراتب الذي يقيمه الجابري بين النظم المعرفية الثلاثة: العرفان والبيان والبرهان، تراتب يستمد مسوغاته من نظرة ما للمعقول والمعقولية انتقدتها الفلسفة المعاصرة. فأشكال المعقولية السابقة على العقل (البرهان) أو المجانبة له، عادت، مع النقد المعاصر صالحة ورد لها الاعتبار.

إن المنحى الجديد للفكر المعاصر أصبح منحى يقلص من «طغيان العقل» و«هيمنته»، كما يميل إلى الإشادة بالأسطورة والخيال والوهم والتشبيه والتمثيل، أي بكل ما يشكل أساس ما اعتبره الجابري عرفاناً وموروثاً قديماً يعكس استقالة العقل. لم يعد القياس البرهاني وحده هو صاحب القول الأول والأخير، بل رد الاعتبار كذلك إلى القياس الشعري والقياس السوفسطائي الحجاجي والقياس الخطابي؛ رد

(١٢) جورج لايكوف ومارك هنسن، **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة عبد المجيد جحفة (الدار البيضاء: [د. ن.]، ١٩٩٦).

الاعتبار للظن والرجحان والاحتمال والخطأ، ولكل هوامش الحقيقة والبرهان واليقين ومهمشاتها.

خاتمة: أي منهج؟

في الفصل الأول من **تكوين العقل العربي**، حاول الأستاذ الجابري تقديم قراءة معينة للفلسفة والعلم الغربيين. وعند إمعان النظر يتبين للقارىء أن القراءة المقترحة لا تندرج في أي خانة من الخانات المنهجية أو الإبستمولوجية المعروفة والتي يفرضها المقام. فهل يتعلق الأمر بقراءة إبستمولوجية لتاريخ العلوم أم بقراءة إبستمولوجية لتاريخ الفلسفة؟

إن الرغبة في الاقتضاب الشديد، في هذا الفصل، جعلت الجابري لا يستفيد من درس التأريخيين فيه: فقد تناول قضايا الفلسفة والعلم في فضاء فارغ لا يلمسها سياق ثقافي وتاريخي.

إن تاريخ العلوم يبرز إلى واضحة النهار المحيط الثقافي والتاريخي الذي ضمنه يمارس البحث العلمي، كما يبرز أثر ذلك المحيط وانعكاسه على الممارسة العلمية. لذا، فإن التأريخ للعلم حينما يحصر أغراضه في مجرد سرد الصيغ المنتهية لابتكارات العلماء وكشوفهم، يهمل ما هو أهم في العملية كلها، أي ذلك المخاض الذي مهد للولادة العسيرة: ولادة الصيغ والمفاهيم والنظريات، ولا يجشم نفسه عناء التنقيب عن ملابسات تكوّن المفهوم وفي أصوله وفصوله وجذوره، وإلا تم الركون إلى العرض والاستعراض اعتماداً على ما يقوله العلماء عن أنفسهم في نصوصهم أو على ما يقال عنهم، ولو في مصادر ثانوية تبسيطية.

لم يقدم الجابري، إذاً، في الصفحات المشار إليها، تأريخاً حقيقياً للأفكار العلمية مثلما هو متعارف عليه؛ فهل قدم قراءة إبستمولوجية لتاريخ الأفكار الفلسفية؟

لا يكاد القارىء يتبين في الفصل الأول من **تكوين العقل العربي** الغرض الحقيقي من هذا الفصل، إذ خارجاً عن الرغبة في إقحام العقل العربي والعقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث في المعترك نفسه، من منطلق مركزي أوروبي، ليس ثمة مسوغ لعقده. فهل الجمع الوارد فيه بين الأفكار العلمية والأفكار الفلسفية يدل على نية غير مصرح بها لتقديم قراءة إبستمولوجية للفلسفة؟

الفلسفة في جميع عصورها صدى للعلم، وكل تحول تقبل عليه الفلسفة يأتي انعكاساً لما يحدث في العلم المعاصر لها، إذ يتعذر علينا فهم الفلسفة الأفلاطونية دون استحضار الرياضيات الفيثاغورية، والكانطية دون استحضار العلم النيوتوني،

والديكارتية ما لم نستحضر فيزياء غاليليو والرياضيات . . .

لا يعني هذا ان الفلسفة صدى للعلم وحده، وأنه العامل الوحيد المحدد لوجهتها واتجاهها، فبقدر ما هي صدى له، هي صدى أيضا لعاملين اثنين: تاريخها وقضاياه، واللحظة الاجتماعية التاريخية. لقد تم التأكيد في ما مضى على هذين العاملين الأخيرين، وتم إغفال العامل الأول. ويرجع الفضل إلى الثورة الإبستمولوجية المعاصرة في التأكيد على دوره ورد الاعتبار له من خلال كشف الغطاء عنه وإبرازه بعدما ظل، ولمدة، منسياً.

لا يكاد القارىء يعثر على صدى تلك الثورة الابستمولوجية حتى في مؤلف الجابري الوحيد في الإبستمولوجيا: **مدخل إلى فلسفة العلوم**، الذي يهيمن عليه الطابع التقليدي الكلاسيكي: تغيب الإشكاليات لتحل محلها نصوص مترجمة لفلاسفة العلم، والفرنسيين منهم على الخصوص، لا حظ ولا مكان للجدد بينهم من فرنسا نفسها؛ إذ لم تحضر نصوص البنيويين ولا نصوص أنصار الحفريات.

لا غرو، إذاً، أن ينعكس هذا الغياب - النقص على رؤية الجابري في تعامله مع تاريخ الأفكار العلمية، وكان عليه، توخياً للوضوح، أن يعلن عن موقعه أهو تأريخ الأفكار أم تأريخ الفلسفة أو التأريخ الإبستمولوجي للفلسفة؟

ربما كان على الجابري المغرم بتقطيع الخطابات أن يستفيد من درس حفريات المعرفة لميشال فوكو، الغائب الأكبر في تفكيره، ذلك أن الانشغال بالتراث والتنقيب فيه عن اللحظات المنيرة والوهاجة لا يناسبه إلا ذلك الدرس، من حيث إنه أحدث ثورة في التأريخ للأفكار والمعارف قوامها الحفر والتنقيب في أشكال الانتظامات الخطابية وتكوّن الموضوعات وتكوّن المفاهيم وتكوّن الصيغ التعبيرية . . . كل ذلك من منظور جنيالوجي.

إنه تحليل لا يهتم بالأثر والمؤلف والكتاب والأفكار المحورية، كما لا يركن إلى التأويل، تأويل الخطاب بحثاً عن دلالته الخفية العميقة، بل يكتفي بالوقوف عند العبارة نفسها كأثر قائم الذات، ذي مادية تجعله نصباً تذكارياً يتطلب التأمل والتفرس فيه.

إذا كان تاريخ الأفكار يهتم بالبدايات والنهايات للتاريخ، ويتتبع انطلاقاً من ذلك تواصل الأفكار واتصالها وهجرتها والتأثير والتأثر، فإن الحفريات تهتم بالفترات واللحظات المعرفية من خلال إبراز ما يسمح لكل فترة أو لحظة أن تتفرد وتنفرد بطابعها المعرفي المميز، قاطعة كل اتصال بما يسبقها أو يعقبها من فترات ولحظات.

على كل حال، يقتضي منا المقام هنا، التأكيد على أن الانقطاع في تاريخ العلم ليس هو ذاته في تاريخ الأفكار. إنه في تاريخ العلم دليل على أن الأفكار العلمية قد أقبلت على انتقال نوعي وتحول كيفي يتعرض فيه ماضيها إلى الترك الكلي أو إلى تضييق مجال صلاحيته، بمعنى أن يصبح مجرد حالة خاصة من حالات أعمق وأشمل. أما في تاريخ الأفكار، فلا يكون بالضرورة دليل تقدم أو انتقال نوعي، بل دليل مجرد تحول يصيب حقل المعرفة، مما يمنع إطلاق أحكام قيمة بخصوص السابق واللاحق.

بل حتى في مستوى تاريخ الأفكار العلمية، أصبحت المدارس الابستمولوجية المعاصرة تميل إلى اعتبار التقدم في العلم ليس دليل تحول كيفي أو انتقال نوعي نحو الأفضل. فعلى سبيل المثال، يذهب مؤرخ العلم الأمريكي توماس كون في كتابه: **بنية الانقلابات العلمية**[١٣] إلى ضرورة إقصاء المفهوم الغائي للتقدم العلمي والمعرفي الذي يجعل هذين الأخيرين يتجهان نحو تحقيق غاية ما. ويقترح، بالمقابل، اعتماد منظور تطوري داروينى في تفسير تقدم العلم كما لو لم يكن تقدماً يقربنا من مقصد ما، أي تقدماً لا يحكمه منطق الغائية والتراكم التطوري، فأي منظور يرى أن الانتقاء الطبيعي بوصفه يتم داخل محيط بيئي بعينه ويفعل فعله في كائنات توجد فعلاً في ذلك المحيط، هو المسؤول عن ظهور أجهزة عضوية بصورة تدريجية منتظمة وأكثر تعقداً وتبايناً وتنوعاً.

ويعني هذا أن محرك التطور هو الانتقاء الطبيعي المترتب عن الصراع من أجل البقاء، مما يجعل البقاء من نصيب الأصلح، وبالتالي فثمة تشابه بين تطور الكائنات الحية وتطور الأفكار العلمية. فصراع المظلات النظرية العلمية يجعل إحداها تنتصر، فيحدث الانتقال من مرحلة إلى أخرى، أي يحدث انقلاب في العلم، كما تحدث قطيعة بين الحاضر والماضي دون أن يعني ذلك بالضرورة أن الحاضر العلمي أفضل من الماضي.

إن كان العلماء الممارسون، أنفسهم، ينازعون في كون القطيعة داخل العلم تتمخض عما هو أفضل، فما بال من يريد فرض ذلك في حقل تاريخه بارد ألا وهو حقل التراث؟

---

(١٣) Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* International Encyclopedia of Unified Science, Foundations of the Unity of Science; v. 2, no. 2, 2nd ed., enl. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970).

الفصل الثالث

بيـن البنـاء والتقويـض

عبد السلام بنعبد العالي(*)

قد يبدو من غير المناسب أن نضع أعمال الأستاذ محمد عابد الجابري تحت هذا العنوان الذي يحصرها بين الإيجاب والسلب، والبناء والهدم، وخصوصا أننا نعلم أن هاته الأعمال تنصبّ في معظمها، إن لم نقل في مجموعها، على النقد وإعادة النظر، وتظهر بذلك واضحة الهدف أحادية المرمى.

ولا يكفي تبريراً للعنوان أعلاه، أن نذكّر بأن الأستاذ الجابري نفسه يتحدث كثيراً عن البناء وإعادة البناء، وأنه يربط هو نفسه مشروعه بمجموعة من الأزواج المتقابلة كالنقد الفلسفي والدعوة الأيديولوجية، والمنهج التكويني والمنهج الجنيالوجي، والرؤية البنيوية والرؤية التكوينية، والتأصيل والتحديث، بل ربما وجب التوقف عند كل زوج من هاته الأزواج للتساؤل عن «قوة» التقابل بينها من جهة، وللبحث عما إذا كانت تنحل في النهاية إلى زوج أساس، ربما كان هو هذا الذي وضعناه عنواناً لدراستنا؟

أولاً: بين الفلسفة والأيديولوجيا

يعلن الاستاذ الجابري منذ البداية أن أبحاثه تستجيب لحاجة عملية يفرضها وضع الذات العربية في الظرف الراهن، كما يصرح بأن استراتيجيته لا تبغي الهدم، وإنما تبحث «عما يمكن أن يساهم في إعادة بناء الذات العربية، وهي المهمة المطروحة في الظرف الراهن[1]. من أجل ذلك، فهو يميز في التراث كما نعلم، بين المحتوى المعرفي وبين الوظيفة الأيديولوجية. المحتوى المعرفي «يشكل في معظمه مادة

(*) شعبة الفلسفة، كلية الآداب، الرباط- المغرب.

(١) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٦.

معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد. أما بالنسبة إلى المضمون الأيديولوجي، فالأمر يختلف. إن له بشكل من الأشكال حياة أخرى يظل يحياها على مر الزمن في صور مختلفة[٢]. والجديد في الفلسفة يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي أثمرتها وروّجتها، بل في الوظيفة الأيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف «ففي هذه الوظائف إذاً يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى، عن تاريخ[٣].

فإذا نظرنا إلى القيم التي بلورتها الفلسفة العربية الإسلامية، وجدناها قابلة لأن تبعث وتحيا على الدوام، ذلك أن هذه الفلسفة لم تكن فحسب جدالاً حول حقائق وبناءً لمعارف، وإنما كانت أيضا «خطاباً» أيديولوجياً مناضلاً جنَّد نفسه لخدمة العلم والتقدم والدفع بالتطور إلى الأمام[٤]. ولذلك «نجدنا نتجاوب الآن، نحن أبناء القرن العشرين، مع بعض المتطلبات الأيديولوجية للفلاسفة الذين عاشوا قبلنا، ولا نتجاوب مع المادة المعرفية التي استعملوها في فلسفاتهم»[٥]. بناء على هذا، يخلص الأستاذ الجابري إلى بلورة سؤاله الأساس: «كيف يمكن الفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية (والليبرالية) في تراثه ويوظفها توظيفاً جديداً في الاتجاه نفسه الذي وظفت فيه أول مرة، اتجاه محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية، وتشييد (مدينة) العقل والعدل، مدينة العرب المحررة[٦].

لا يقف الأستاذ الجابري عند المحتوى المعرفي لتراثنا الفلسفي، ولا تهمه اللوينات التي يتخذها هذا المفهوم أو ذاك عند هذا الفيلسوف أو ذاك، في هذا المؤلّف أو في غيره، بل إنه لا يرى في هذه «التحولات» أي فرق، «فالفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات وظفت المادة المعرفية نفسها لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة[٧]. إن كانت هناك تحولات وحركة، فهي للوظائف الأيديولوجية لا للمادة المعرفية. والتاريخ تاريخ أيديولوجيا لا تاريخ فلسفة. المحتوى المعرفي يوجد خارج تاريخ المعنى، يوجد خارج التاريخ. وفي الوظائف وحدها «يجب ان نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى، عن تاريخ»[٨]. لا داعي اذاً للوقوف عند تاريخ الفلسفة في الإسلام، لأن هذا «التاريخ» لم يعرف مخاضه الخاص، ولأن «الفلسفة الإسلامية لم

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٨-٥٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٥) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٦) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(٧) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

تكن قراءة متواصلة ومتجددة لتاريخها الخاص، تاريخها المعرفي، الميتافيزيقي، بل كانت قراءات لفلسفة أخرى»[٩]، ولأنها كانت «خطاباً أيديولوجياً مسترسلاً».

إن القراءة الأيديولوجية تكون داخل تاريخ الحقيقة، أو على الأصح، داخل تاريخ الصراع حول الحقيقة. لذا فهي تنحو، في نهاية الأمر، نحو استراتيجية بناءة، وهي حتى وإن كانت نقداً، فلا بد من أن تسعى إلى أن تبرز في «تاريخ» الفكر كل ما من شأنه أن يخدم قضيتها ويساعد على إحياء القيم التي تدافع عنها، فليس من الغريب إذاً أن تكون هاته القراءة ميّالة إلى السكوت عن النشاز وإغفال الفوارق لضم الآراء وخلق التطابق، ذلك أن الميكانيزم الأيديولوجي يكون همّه أساساً ملء الفراغات وإغفال ما يفرّق لإبراز ما يوحّد.

لا عجب إذاً أن تذوب الفوارق، وأن يصبح مفهوم الوحدة هو مفتاح هذه الرؤية: «نحن ننطلق هنا من أن الفكر النظري في مجتمع معين وعصر معيّن يشكل وحدة متميزة ذات كيان خاص تذوب فيه، إذا أخذ بوصفه كذلك، مختلف الفروق والاتجاهات. إن الحقيقة هنا هي الكل، لا الأجزاء. ليست الأجزاء الا تعبيرات وحيدة الجانب عن هذا الكل»[١٠]. لا يعني هذا بطبيعة الحال، أن الاستاذ الجابري يجهل أن المجتمع العربي الإسلامي في القرون الوسطى كان مجتمع كثرة وتعدد، مجتمعاً يغلي بالتناقضات والمشاحنات[١١]، كما لا يعْني أنه يجهل الفرق بين الفِرَق، واختلاف المتقدمين عن المتأخرين، وتميز الفارابي عن الكندي، وابن باجة عن ابن رشد، ولكنه يريد أن يبين ان «التحولات» التي عرفها تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية لم تكن تحولات من صميم ذلك «التاريخ»، فوراء ما يظهر على أنه تاريخ للفلسفة، تاريخ فعلي هو تاريخ الأيديولوجيا، تاريخ توظيف تلك المادة المعرفية، وحياة ذلك المحتوى الميت.

لا بدّ إذاً أن تطغى الرؤية السانكرونية على الهم الدياكروني، وأن ينشغل الدارس برصد المركبات البنيوية، والأنظمة الكبرى التي تنحل إليها قطاعات تراثنا الفكري «بصورة تسمح بتجاوز الاختلافات الراجعة إلى المظاهر الخارجية وتدفع إلى اكتشاف الاختلافات الداخلية البنيوية»[١٢].

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١١) «ان الثقافة العربية لم تكن في الحقيقة ثقافة بالمفرد، بل كانت ثقافة بالجمع، فوحدتها لم تكن وحدة الواحد، بل وحدة المتعدد». محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ٢١.

(١٢) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١(بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ٣٣٣.

ثانياً : بين البنية والتاريخ

نعلم أن الأستاذ الجابري يبدأ مشروعه في **نقد العقل العربي** بمؤلفين أساسيين، يخصص **الأول** منهما لدراسة «تكوين العقل العربي»، أي لمتابعة الكيفية التي ترسخت بها «طرق في العمل والإنتاج وأساليب في الاقناع ومقاييس للقبول والرفض»، ويخصص **الثاني** لدراسة «بنية العقل العربي». هذا التمييز بين الرؤية السكونية السانكرونية، وبين الرؤية الحركية الدياكرونية، لا يعني فصلاً فعلياً للبنية عن التاريخ بقدر ما يدل على مقاربة منهجية تنظر إلى الموضوع نفسه من خلال وجهتي نظر مختلفتين. هذا بطبيعة الحال إن سمح الموضوع بذلك، ذلك أنه إن كان «العقل النظري» يسمح بفصل التكوين عن البنية، فإن «العقل العملي» يفرض مزجاً آنياً بين الرؤيتين.

فإن كان العقل الاخلاقي العربي متعدداً في تكوينه، فإنه واحد في بنيته؛ هومتعدد في تكوينه لأن الثقافة العربية الإسلامية كانت، ولا تزال، مسرحاً تلتقي فيه عدة موروثات ثقافية. فمنذ عصر التدوين الذي تلا عصر الفتوحات مباشرة، برز الموروث الفارسي، ثم الموروث اليوناني الصوفي، علاوة على الموروث العربي «الخالص»، والموروث الإسلامي الخالص، كمكونات رئيسية وأساسية في الثقافة العربية[١٣].

هاته الوحدة ذات الأصول المتعددة أملت على الباحث هنا عدم الفصل بين البنية والتاريخ: «الواقع أن التحليل التكويني والتحليل البنيوي ستتم ممارستهما هنا في آن واحد، ذلك أننا سنتناول كل نظام من خلال ما ندعوه هنا بـ«القيمة المركزية»، والنظر إلى نظام ما من خلال ما يشكل فيه القيمة المركزية، يعني التعامل مع هذا النظام كبنية. إذاً، فالمنظور الذي ننطلق منه سيكون بنيوياً، أما جانب التكوين فستتم معالجته من خلال النظر في أصول وفصول هذا النظام أو ذاك»[١٤].

لا يعكس الفصل بين السانكروني والدياكروني إذاً تمييزاً انطولوجياً بين البنية والتاريخ، لكنه لا يشكل كذلك مبدأ منهجياً مطلقاً. إنه، مثل أي منهج، يتحدد

---

(١٣) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص ٢٢.

(١٤) «فمن جهة سننظر إلى كل واحد من هذه الموروثات كجدول واحد: ينبع من «أصل» ما، ويشق مساره في الثقافة العربية ابتداءً من مرحلة ما، سنحددها، ليواصل سيره متأثراً بمكونات هذه الثقافة ومؤثراً فيها، إلى أن يندمج أو يتلاشى في نقطة ما من «نهر» الثقافة العربية الحاوي لمختلف الجداول. وهذا هو الجانب التاريخي التكويني في منهجنا. ومن جهة أخرى سننظر إلى كل موروث من خلال القيمة المركزية التي تنتظم مختلف القيم فيه، وبالتالي سنتعامل معه كبنية وليس كتاريخ». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣ و٢٥.

بالموضوع الذي ينطبق عليه. وهنا نتذكر تلك المآخذ التي سبق للاستاذ الجابري أن عابها على بعض الماركسيين العرب الذين يأتون إلى موضوعهم بمنهج جاهز يملي قواعده على الموضوع المدروس ولا يستلهم طرق التناول من الموضوع ذاته.

وقد يقال إن المنشغل بنقد العقل كان لا بد أن يفضل المنحى الدياكروني على المنحى السانكروني، ومن أن يعلي من التكوين على حساب البنية، ما دامت دراسة البنيات، كما أخذ على أصحابها، تظل في النهاية باردة هامدة واصفة ولا تهاجم موضوعها و «تضعه في أزمة»، إلا أن الاستاذ الجابري لا يقدم الدراسة البنيوية الا كلحظة منهجية، ولحظة ثانية تتلو التكوين.

لكن بأية رؤية تكوينية يتعلق الأمر؟ فنحن نعلم أن الدراسات التكوينية تختلف من مجرد المتابعة التطورية التي تنظر إلى المعارف في تراكمها، وإلى الخصائص لتتابع عملية بنائها ونموها، فتجعل السابق محدداً للاحق مفسراً له، إلى المتابعة الجنيالوجية التي تجعل الحاضر منيراً للماضي، فتحاول تقويض الرؤية البناءة التي يقيمها ما أطلق عليه «تاريخ الأفكار» لتقيم مفهوماً تراجعياً عن الزمان التاريخي وتفرغ مفهوم الأصل من كل شحنة ميتافيزيقية.

ثالثاً : بين التاريخ التكويني والتاريخ الجنيالوجي

قد يبدو الحديث عن تاريخ جنيالوجي غير ذي معنى في سياق فكر يروم التوحيد وإعادة البناء. فقد سبق أن رأينا ان الاستاذ الجابري يضع مشروعه ضمن هذا السياق. فهو، كما يقول، يهدف إلى تدشين عصر تدوين جديد «تعاد فيه كتابة التاريخ الثقافي العربي بتوجيه من طموحاتنا في التقدم والوحدة». الطموحات التي تُوجِّه الأستاذ الجابري إذاً هي الطموحات ذاتها التي نلحظها عادة في تاريخ الأفكار كلما شعرت جماعة بوحدتها. فأمام فروق متعددة تقوم الذات كهوية ووحدة تكون من التمايز، بحيث تصبح الفروق التي تنخر الآخر من الضآلة إلى درجة أنها تمحي أمام هذا الاختلاف الأساسي. وفي هذه الحال، تلجأ الجماعة إلى البحث عن جذور متأصلة تقوي وحدتها وتدعمها، فتطرح مسألة التجذر التاريخي، وتعيد تدوين تاريخها وتأصيل مفاهيمها، وتبويب معارفها، وتنظيم ذاكرتها، عاملة في الوقت ذاته على تحديد آخَرِهَا وحَصرِه. هذا بالضبط ما ميز عصر التدوين، الإطار المرجعي للعقل العربي، أي «الفترة التي رسمت فيها في الوعي العربي صورة العصر الجاهلي والعصر الإسلامي الأول، وهي نفسها الفترة التي نقلت خلالها إلى اللغة العربية، وبالتالي إلى الوعي العربي ذاته، صور من الثقافات الأجنبية تحت ضغط هذه الحاجة أو تلك»[١٥].

(١٥) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٧٠.

فما قام به هذا العصر لم يكن إلا عملية توحيد بفضلها أنشئت لغة جديدة هي اللغة العربية الفصحى، وتوحدت مناهج الاستدلال، وتحولت تواريخ الجماعات التي أسلمت إلى تاريخ واحد لأمة تستمد وحدتها من الأصول التي تستند إليها.

لا مفر إذاً لكل محاولة لإعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي، من الوقوف عند هذا العصر، لا كلحظة ممتازة من لحظات التاريخ الكرونولوجي، ولا كعصر مضى وتأصل مطلق، وإنما من حيث هو عصر «حاضر في الماضي العربي الإسلامي السابق له، وفي كل ماض آخر منظور إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية، كما هو حاضر في مختلف أنواع «الغد» التي أعقبته»[١٦] (التأكيد من عندنا).

لا يريد الجابري لمشروعه أن يكون مجرد تأريخ للأفكار، وإنما محاولة لمتابعة الكيفية التي ترسخت عن طريقها أصول الفكر العربي. لذا فهو يتحدث في كتابه **تكوين العقل العربي** عن «جنيالوجيا التفكير العربي»[١٧]، ويرمي إلى دراسة «أساسيات المعرفة العربية» وتأصيل الفكر العربي وإعادة بناء الأصول، ليس كبدايات زمنية وإنما كأصول تعطي للبدايات معانيها. بهذا المعنى قد يغدو اللاحق مُؤسِّساً لما قبله، ذلك هو شأن الثقافة العربية في الحياة الجاهلية. فإذا كانت بنية العقل العربي قد تشكلت بالفعل في ترابط مع العصر الجاهلي، فلا يعني ذلك «العصر الجاهلي كما عاشته عرب ماقبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمناً ثقافياً تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخياً كإطار مرجعي لما قبله ومابعده»[١٨].

ينقلنا هذا الطرح من مفهوم تأريخي للأفكار إلى مفهوم جنيالوجي. من هنا تلك النظرة إلى الثقافة العربية الإسلامية خارج المفاهيم التقليدية للأصيل والدخيل. بهذا المعنى يغدو الموروث الفارسي واليوناني جزءاً لا يتجزأ من الثقافة العربية الإسلامية، «ولا ينبغي النظر إليه على أنه دخيل أو أجنبي، بل يجب ان ننظر إليه على أنه جزء من تاريخنا القومي»[١٩].

فكما أن مفهوم الموروث الثقافي يوّحد بين البنيويّ والتاريخي، فهو يوحّد كذلك بين الدخيل والأصيل. على هذا النحو مثلاً يغدو العقل المستقيل، أي «أول ما

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

اتصل به العرب من عناصر الموروث القديم»، أصلا من أصول الثقافة العربية الإسلامية ظهر «قبل ان تتطور تشريعات الفقهاء ونظريات المتكلمين إلى ما يستوجب قيام «رد فعل» ضد تزمت الفقهاء وجفاف الاتجاه العقلي عند المتكلمين»[٢٠].

لعل ما قد يسمح بالحديث عن تاريخ جنيالوجي هنا ليس رؤية بعينها للزمان وتحديداً لأنماطه، وإنما بالضبط، هذا المفعول التفكيكي لبعض الأزواج التي عهدنا المقابلة بينها، وأخصها الثنائي: الأصيل والدخيل.

ها هنا نلمس بشكل قوي الوجه النقدي التقويضي لأعمال الأستاذ الجابري الذي وإن كان يسعى لبناء «العقل العربي» ووصله بتراثه وتأصيله، فهو يرمي كذلك إلى فصله وتحديثه.

رابعاً: بين التحديث والتأصيل

على رغم ما يوحي به اللفظ، فليس التأصيل هنا إقامة لهذا الأصل الجنيالوجي الذي رأيناه. التأصيل المقصود كما يحدده صاحبه هو «عملية التبيئة الثقافية» و«محاولة إرساء المرجعية داخل ثقافتنا، للمفاهيم التي تشكل قوام الحداثة، وذلك بربطها بما قد يكون لها من أشباه ونظائر في تراثنا، وإعادة بناء هذه، بطريقة تجعل منها مرجعية للحداثة عندنا»[٢١]، ذلك أن ما هو مطلوب منا، ازاء ما ننقله، «سواء أتعلق الأمر بالأفكار والنظريات أم بالنظم والمؤسسات، هو العمل على تبيئتها في وسطنا واستنباتها في تربتنا»[٢٢]. كل تحديث اذاً مشروط بالتأصيل، مثلما أن العكس صحيح[٢٣].

لا يتعلق الأمر بإثبات سبق للفكر العربي في جميع الميادين، ولا بمحاولة إيجاد المفهومات ذاتها هنا وهناك، وإنما بالقيام بمجهود فكري غير يسير، مجهود متعدد الواجهات يطلق عليه صاحبه «تجديد ثقافتنا من داخلها». وهذا التجديد من الداخل يتبع استراتيجية ذات ثلاثة أبعاد: «نقد التراث ونقد الحداثة نفسها، والكشف عن

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٢١) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ١٦

(٢٢) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٤٨.

(٢٣) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٥٩.

مزالقها ونسبية شعاراتها، ثم التأصيل الثقافي للحداثة في فكرنا ووعينا»[٢٤].

ذلك أن طريق الحداثة عندنا «يجب أن تنطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل»[٢٥]، فلا يعني التحديث هنا «القطيعة مع الماضي بقدر ما يعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة»[٢٦]. وهذا ما يمكن أن ينقذنا من مخاطر الحداثة الرائجة عندنا، والتي «تستوحي أطروحاتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها «أصولاً» لها».

إن كل تملك لما يمكن أن يكون تراثاً انسانياً لا بد من أن يتم عبر خصوصية بعينها «ذلك لأنه عندما يطلب من العرب أن يستوعبوا الليبرالية الأوروبية، فإن ذلك يعني أن عليهم أن يستعيدوا على صعيد وعيهم، تراثاً أجنبياً عنهم بمواضيعه وإشكالياته ولغته، وبالتالي، لا يشكل جزءاً من تاريخهم. إن الشعوب لا تستعيد في وعيها، ولا يمكن أن تستعيد إلاّ تراثها أو ما يتصل به. أما الجانب الإنساني العام في التراث البشري كله، فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه»[٢٧]. بهذا المعنى، قلنا سابقاً إن التقويض لا يمكن أن يكون إلا إعادة بناء، فكل انفصال هو دوماً إعادة ربط، وكل تحديث عودة إلى الأصول.

ولكي تغدو هاته العودة إلى الأصول تأصيلاً، ينبغي «جعل التراث معاصراً لنا» ومحاولة إرساء المرجعية داخله للمفاهيم التي تشكل قوام الحداثة. ولكن ماذا يعني تأصيل المفهوم بالضبط؟

يقوم تأصيل المفهوم على نقله إلى ثقافتنا، «وإعطائه مضامين داخلها تتناسب مع المضامين التي يتحدد بها أصلاً في الثقافة الأوروبية التي منها نقلنا هذا المفهوم»[٢٨]. فإذا كانت الحداثة، على سبيل المثال، تستعمل مفهوم حقوق الإنسان «فإن ما نعنيه بالتأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا المعاصر هو إيقاظ الوعي بعالمية حقوق الإنسان، وذلك بإبراز عالمية الأسس النظرية التي تقوم عليها والتي لا تختلف جوهرياً عن الأسس التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية. ومن هنا يبرز الطابع

(٢٤) الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ٤٨.

(٢٥) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ١٦.

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٦٥-٦٦.

(٢٨) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ص ١٥.

العالمي الشمولي الكلي المطلق لحقوق الإنسان داخل الخصوصية الثقافية نفسها»[٢٩].

ذلك أن الأبعاد الثقافية الحضارية لحقوق الإنسان هي أبعاد إنسانية، تشترك في التعالي بها، فوق الواقع الثقافي الحضاري القائم، «جميع الثقافات»[٣٠]. ومعنى العالمية هنا أن تلك الحقوق «تقوم على أسس فلسفية واحدة. أما الاختلافات فهي لا تعبر عن «ثوابت ثقافية»، وإنما ترجع إلى اختلاف «أسباب النزول»[٣١]، أي اختلاف الشرط التاريخي.

إن المسلمة الأساسية هنا هي أن لكل من التراث والمعاصرة طابعاً عالمياً. والطابع العالمي لتراثنا العربي الإسلامي، والطابع العالمي للفكر المعاصر، يجعلان طرح الأصالة في مقابل المعاصرة بمثابة وضع الفكر الإنساني في مقابل نفسه[٣٢].

ها نحن نلفي من جديد ذلك الهم التوحيدي الذي لمسناه بصدد الثنائيات الأخرى، والذي يرى هنا أن «الاختلافات لا تعبر عن ثوابت ثقافية، وانما ترجع إلى اختلاف أسباب النزول»، أي إلى ما هو طارىء زائل، وأن «الأسس النظرية» التي تقوم عليها المفاهيم لا تختلف من ثقافة إلى أخرى، وأن التحديث هو، في نهاية الأمر، وصل وإعادة ربط.

لكن، أليست الحداثة بالضبط هي الوعي بالحركة المتقطعة للزمن ؟! أليست هي اللحظة التي يغدو فيها الانفصال من صميم الكائن؟! أليس التحديث قطيعة مزدوجة لا تنصبّ على تراث دون آخر، وتكون في الوقت ذاته ابتعاداً عن الآخر، ولكن أيضاً، وربما أولاً، ابتعاداً عن الذات كذلك؟!

---

(٢٩) الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ١٤٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦٥

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٣٢) الجابري: **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص٤٠، **والمثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ص ٣٢- ٣٣. فيما يتعلق بتأصيل مفهوم المثقف في تلك الثقافة «وهكذا نجد أنفسنا أمام النتيجة التالية التي يفرضها علينا التاريخ الأوروبي نفسه. وهي أن ظاهرة «المثقفين» في العالم العربي المعاصر، اذا كانت ترجع إلى الاحتكاك بالثقافة الأوروبية الحديثة، فإن الظاهرة نفسها نشأت في أوروبا الوسيطة نتيجة احتكاكها بالثقافة العربية الإسلامية». «إن المثقفين في العصور الوسطى الأوروبية هم من نتائج المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية».

الفصل الرابع

محمد عابد الجابري:
صاحب المشروع، صاحب المقالة

عبد الإله بلقزيز(*)

مشروع **نقد العقل العربي** للدكتور محمد عابد الجابري من أمهات المشاريع الفكرية في مجاله (دراسات التراث) خلال القرن العشرين. لعلّه ثانيَ اثنينِ في القيمة والأهمية مع مشروع أحمد أمين: ثلاثية **فجر الإسلام**، **ضحى الإسلام**، **ظهر الإسلام**. ومع أنه لا يسعنا أن نبتخس حقّ باحثين عرب آخرين أَثْروا حقل الدراسات التراثية بما أنتجوه، وفتحوا أمام البحث العلمي في الإسلاميات وفي تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي الوسيط، آفاقاً جديدة غير مُقْتَحَمَة، إلا أن المساهمة الفكرية التي قدمها الجابري في ميدان نقد العقل العربي ـ وأُتْمَرَتْ أربعةً من أمهات الكتب في الموضوع ـ تضعه في موقع من يَقْبَلُ التصنيف تحت باب «أصحاب المقالات» بعبارة أبي الفتح الشهرستاني. فالجابري ما كان ـ في تأليفه المُومَأ إليه ـ مجرّد باحث مقتدر وقارىء جيّد في تراث الفكر العربي ـ الإسلامي الوسيط يستطيع أن يقدّم مساهمةً مميَّزة في إعادة قراءة جوانب من ذلك التراث؛ كان أكثر من ذلك بكثير: صاحب مشروع فكري رَامَ إمساكَ تاريخ الثقافة العربية الوسيط في كليته لا في أبعاضه، والبحثَ في أمشاجه عمَّا يؤسّس وحدتَه وينتظم بنيتَه.

طرح الجابري على نفسه، منذ أزيد من عقدين، مهمة شاقة وصعبة حين باشر في الاشتغال على مشروع **نقد العقل العربي**. ولولا أن في حوزته عُدَّةً نظرية صَقِيلَة ومعرفة واسعة عميقة بالمادة التراثية، لكان الطموح المؤسّس لفكرة المشروع أشبه

(*) أستاذ في الفلسفة، جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء.

بالطوبى. فالذي انتدب نفسَه لإنجازه بَدَا وكأنه يتخطى إمكانية العمل الفردي لِسَعَةِ المجالات التي يدعوهُ مشروعُه لِطَرْقِها والانكباب على مادتها الغزيرة. لكن الرجل أقام دليلاً على أنه كان لِما طرحه على نفسه أهْلاً. ففي بحر عشرين عاماً، خرجت أجزاء المشروع الأربعة إلى الوجود تعلن شهادتَها بأنه ذهب في التحدي المعرفي مذهب النُّسَّاك المعتكفين في صومعة المعرفة لا يشغلهم عنها شاغل. وظني أن انقطاعه الكامل للبحث والدرس في ما رام بحثَه ودرسَه، كان شكلاً عالياً من الالتزام والمبدئية، ولعله كان قاسياً على النفس والبدن، وإلا فإن تأليفاً من هذا الضرب وبهذه السعة لا يَضَعُهُ واضعٌ في عقدين أو أقل.

ربّما فاضَ التأليف عن الفكرة الأصل للمشروع ـ ونحن نزعم ذلك ـ فصار أجزاءً أربعة بعد إذْ أراد نفسَه جزأين. ولنا على هذا الزعم دليلٌ من كتاب الجابري نفسِه في جزئه الأول الذي ما أعلن فيه سوى عن جزأين: **التكوين**، و**البنية**. وحسناً كان هذا الفيض عن «المادة الأولى» (الجزأين ١و٢). فإلى كونه أتاح للجابري أن يردَّ على كثيرين خَالُوا منهج النظر الإيبستمولوجي ـ الذي نَهَجَه ـ إهداراً لتاريخية الفكر وذهولاً عن شروطه وملابساته، فأثبت لهم متى يمكن الاستضاءة بالتاريخ والاجتماع لفهم الأفكارِ والمنظومات الفكرية (الجزآن الثالث والرابع)...، فإنه مَكَّنَه من تَوْسِعَةِ مدار المشروع بحيث يصير نقداً للعقل في تَجَلِّيَيْنِ منه، أو في آليتين له، هما: **العقل النظري**، وقد تناوله كتاباه: **تكوين العقل العربي**، و**بنية العقل العربي**، ثم **العقل العملي** (السياسي والأخلاقي) وكان موضوع الجزأين الثالث والرابع.

وإذ كسب الجابري رهانَه المعرفي بإهدار مشروع **نقد العقل العربي** كاملاً، بعد رحلةٍ من البحث مُضْنية، فقد قذف أمام «الدراسات التراثية» بتحدٍّ كبير هو تحدي استئناف ما دَشَّن فيه القولَ: بعبارته. هكذا رسم الرجل مساراً جديداً للبحث العلمي في ميدان التراث، وفَرَضَ على الخوض فيه قواعد جديدة بات التراجعُ عنها نَيْلاً من نصَاب العلمية في البحث وتراجعاً في معدَّل الحسّ المعرفي فيه. لقد كان عملُه الفكري الضخم تأسيسيّاً، أو قُل كان جهداً جديداً لإعادة تأسيس مجال «الدراسات التراثية» على قواعد نظرية ومنهجية جديدة؛ وليس من شك في أن عملية التأسيس هي الأعقد والأشقّ في البحث العلمي، لكنها تحتاج إلى استكمالٍ لقيام صرح المعرفة وعمرانها على المداميك التي يَشْتَدُّ بها عود ذلك الصرح. والجابري، بعمله التأسيسي ذاك، يدعو غيره من الباحثين إلى استئناف ما بدأه من النقطة التي انتهى إليها مشروعه. وليس معنى ذلك أن على المشتغلين في ميدان تاريخ الفكر والإسلاميات والدراسات التراثية أن يسلّموا بفرضياته وبالنتائج التي انتهى إليها في مشروعه ثم ينطلقوا منها كقاعدةِ عمل، بل عليهم أن يرتفعوا بمقارباتهم إلى المستويات التي بلغتها مقاربته،

وأن يُدخِلوا مشروعه في نسيج أعمالهم بوصفه لحظة انعطاف حقيقية في ميدان إعادة كتابة تاريخ الفكر والثقافة في المجتمع العربي الوسيط.

في ما سيأتي من فقرات، سينصرف تعليقنا على مشروع **نقد العقل العربي** إلى الجزأين الأولين منه (**تكوين العقل العربي**، **بنية العقل العربي**) اللذين يحلل فيهما الجابري العقل النظري (العربي)، باعتبارهما ـ في ما يبدو لنا ـ المؤسِّسَين لمنحى جديد في النظر إلى تاريخ الثقافة العربية.

- ١ -

أنجز الأستاذ محمد عابد الجابري في أواسط السبعينيات، وفي نصفها الثاني، دراسات في الفلسفة الإسلامية والفكر التاريخي ضمّها كتابُه **نحن والتراث**. وكان قد قدَّم ـ قبل ذلك ـ أطروحةً للدكتوراه عن فكر ابن خلدون نشرت بعنوان **العصبية والدولة**. وكان واضحاً من الكتابين أن الرجل وطيدَ الصلة بنصوص الفكر العربي ـ الإسلامي الوسيط، وأن قراءتَه في التراث تشق طريقاً جديداً وترسي تقاليد في الكتابة غيرَ مألوفة. ساعده في ذلك اطلاعُهُ الواسع على مناهج العلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة، وشَغَفُهُ الكبير بالدراسات الإيبستمولوجية، واقتدارُه العالي في باب إعمال المناهج المختلفة في تحليل النصوص. ومع ذلك كله، لم يكن قد خطا الخطوة الكبرى نحو تأسيس قراءة جديدة شاملة للتراث من نوع تلك التي خطاها في كتابه الموسوعي **نقد العقل العربي** في العقد الموالي: الثمانينيات.

نعم، كانت أطروحته عن القطيعة الإيبستمولوجية، التي أحدثتها الفلسفة العربية في المغرب والأندلس مع الفلسفة في المشرق، ممَّا بَدَا جديداً وجديراً بمناقشة واسعة سلطت ضوءاً كثيفاً على مستوياتٍ من الجِدَّة والتميّز في قراءاته المجموعة بين دفّتي **نحن والتراث**، لكنها لم تبلغ لحظة الانتظام في مشروع نظري أشمل إلا بعد أن اكتشف الجابري الحاجة إلى قراءة شمولية للموروث الثقافي تتخطى الدراسات الجزئية. والقارىء في مقدمة **نحن والتراث** ـ وقد حرّرت بعد سنوات من الدراسات المضموم بعضها إلى بعض في الكتاب - يلحظ وعياً لدى الرجل بتلك الحاجة. أما فكرة مشروع تلك القراءة الشاملة المحيطة، ممثلةً في «نقد العقل العربي»، فعبّرت عن نفسها مطلع الثمانينيات في خاتمة كتابه: **الخطاب العربي المعاصر**.

مشروع **نقد العقل العربي** منعطف كبير في فكر الجابري وفي الفكر العربي برمّته. ما قبله بدايات ومقدمات، لكنها ليست من نوع البدايات التي تبحث عن نفسها أو تبحث لنفسها عن نقطة انطلاق. إنها بدايات واعية، طموحة ومِقْدامة، وتحمل في

جوفها جراثيم مستقبلها: فرضياتٍ ومفاهيمَ ومفردات تحليل. ولذلك، وعلى ما في كتاب **نقد العقل العربي** من تميُّزٍ حاسم، فنحن لا نملك أن نقطع صلته بما قبله (**نحن والتراث، العصبية والدولة، الخطاب العربي المعاصر**)، فمن رحم هذه خرج ذاك، ولكن بعد أن تجاوزَ الأولى تجاوزاً جدلياً حَمَلَتْ عليه دُرْبَةُ الرجل ومِرَاسُهُ وطول بَاعِهِ في ميدان دراسات التراث الفكري، وقابليته لتصحيح الكثير من موضوعاته النظرية أو لتطوير ما احتاج منها إلى تطوير.

مَوْطِنانِ رئيسَان من مواطن الجِدّة والنوعية في كتاب **نقد العقل العربي**، وفي جزأيه الأول والثاني خاصة، هما: **مادة** الكتاب ونوع **المقاربة المنهجية** لموضوعه. وفي هذين، كانت له فرادةٌ خاصة في جملة ما كُتِبَ من نصوصٍ ـ في الفكر العربي ـ حول التاريخ الثقافي العربي والإسلامي:

الكتاب، من وجهٍ أول، اشتغالٌ علميٌّ ريادِيّ على مساحةٍ واسعة من الإنتاج الفكري العربيّ الوسيط لعلها الأوسع في المساحات التي أُفردت لذلك الإنتاج في الكتابات العربية التي اشتغلت على المادة التراثية. فلأن الجابري اختار البحث في نظم المعرفة التي تؤسس الثقافة العربية ـ الإسلامية، كان عليه أن يقوم بجولة طويلة وواسعة في قطاعات من تلك الثقافة تشمل اللغة والبلاغة، والفقه وأصول الفقه، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف. ولولا أنه استثنى «علوماً» مثل الحديث والتاريخ وعلوم الطبيعة والرياضة، لكان أتى بالمَسْح على سائر قطاعات ومجالات المعرفة العربية ـ الإسلامية. وفي هذا الخيار الذي اختاره: خيار النظرة الشمولية إلى التراث، سدَّد ضربةً كبيرة إلى قراءات انتقائية وتجزيئية للتراث ازدهرت في عقد السبعينيات وأفضت إلى نتائج لم تكن ذاتَ رصيد في ميزان المعرفة، حتى لا نقول إنها كَرَّست نظرة أيديولوجية إسقاطية أخرجت الموروث الثقافي من تاريخيته ومن زمنه المعرفي ووضعته تحت الطلب الأيديولوجي، وجعلت بناء معرفة موضوعية به أمراً عسيرَ المنال.

ثم إنه، من وجهٍ ثانٍ، مبنيٌّ على مقاربةٍ منهجية بالغة الثراء هي المقاربة الإبستمولوجية التي أرادها الجابري طريقة رئيسة لفحص كيان العقل العربي من الداخل، والكشف عن الآليات المعرفية التي تؤسس ذلك العقل وتنتج معطياته. وهي مقاربة أماطت اللثام عن إمكانيات مذهلة في باب تحليل نظام المعرفة في الثقافة العربية ـ الإسلامية، وفتحت أمام البحث العلمي في الموضوع آفاقاً رحبة وواعدة بنتائج بعيدة المدى. ولسنا نبالغ حين نقول إن العمل الذي أنجزه الأستاذ الجابري في تحليل نظم المعرفة التي تؤسس الثقافة العربية الوسيطة شبيه بالعمل الذي قام به ميشيل

فوكو في مجال تحليل نظم المعرفة التي تؤسّس الثقافة الغربية في عصر النهضة، سواء على صعيد نوعية اشتغاله المنهجي وطرائق إعماله أدوات المقاربة الإيبستيمولوجية ومفاهيمها أو على صعيد النتائج النظرية التي وصل إليها.

- ٢ -

يتناول الجزآن الأول والثاني من **نقد العقل العربي** موضوعين رئيسين: كيف تكوَّن العقل العربي وتشكلت مجالاتُ فِعْلِه المعرفي؟ وكيف تحددت بنية هذا العقل والآليات التي تؤسّس نظام أو نظم المعرفة في الثقافة العربية منظوراً إليها بوصفها معطيات أو منتوجات لذلك العقل.

ينصرف الجزء الأول من الكتاب (**تكوين العقل العربي**) إلى تقصي الأوجه المختلفة لسيرورة تكوين العقل العربي. وهكذا يسوق الجابري فرضية مركزية مقتضاها أن عملية التكوين تلك جرت في سياق ما دعاه بـ «عصر التدوين». وهو كناية عن الحقبة التي شهدت ورشة فكرية كبرى لـ«تدوين العلم وتبويبه»، بعبارة الذهبي، شملت ميادين الفكر العربي كافة من نحوٍ، وبلاغةٍ، وحديثٍ، وفقهٍ، وأصولِ فقهٍ، وكلام، ثم منطقٍ، وفلسفة في ما بعد. وفي هذه العملية الكبرى من التدوين ـ وقد نهض بها مثقفون ابتداءً ثم ساهمت فيها الدولة لاحقاً ـ كانت الأواصر المعرفية تنتسج بين حقل وحقل، فيتأسّس الواحد منها على الآخر، لتكوّن في جملتها مجالاً ثقافياً موحَّداً قائماً على القواعد عينِها المنظِّمة للمعرفة فيه.

لقد حاول الجابري، في هذا الجزء من الكتاب، أن يستنطق النصوص لتنطق بما رَامَ الذهاب إليه والدفاع عنه؛ فكان حريصاً على أن يعثر على الوشائج بين أبي الحسن الأشعري والإمام الشافعي والخليل بن أحمد الفراهيدي وسيبويه... إلخ، ليستدل على ذلك بأن القواعد التي قامت عليها المعرفة في الثقافة العربية واحدة على اختلاف قطاعات تلك الثقافة و«أزمنة تطورها». وكان شديد الحرص على بيان الأدوار البالغة التي نهض بها الشافعي في **الرسالة** على صعيد رسم قواعد التفكير ووضع ضوابطه وآلياته، ثم تعميم تلك القواعد والضوابط على سائر قطاعات الثقافة العربية. وإذْ رأى الجابري في فكرة **القياس** فكرةً رئيسَة وآليةً حاكمة للعقل العربي، ذهب إلى اعتبار الشافعي واضع قواعد التفكير في الثقافة العربية: في عصره وفي ما تلاه من عصور حتى الآن. وذلك أيضاً ما سَبقَ وعبَّر عنه في خاتمة كتابه: **الخطاب العربي المعاصر**.

أما الجزء الثاني من الكتاب (**بنية العقل العربي**) ـ وقد يكون أهم الأجزاء الأربعة حِبْكةً وحياكةً وقضيةً وتنظيراً ـ فينصرف فيه إلى «فحص كيان العقل العربي من

الداخل»، أي من حيث هو جملة من الآليات المعرفية الحاكمة لعملية التفكير ولعملية إنتاج المعرفة، وإلى تعيين ما أسماه بـ «نُظُم المعرفة» في الثقافة العربية. وإذا كان قد صَنَّف المعرفة العربية ـ الإسلامية إلى **ثلاثة مجالات** معرفية كبرى ورئيسَة هي: **البيان والعرفان والبرهان**، ورَصَدَ عملية تكوينها وانتظامها في كتابه **تكوين العقل العربي**، فقد انتقل إلى تحليلها من الداخل في كتابه **بنية العقل العربي** ناظراً إليها بوصفها **نُظُماً للمعرفة** تَحكُمُها قواعد، وتوجِّهُها منطلقات نظرية، وتؤسّسها مفاهيم؛ وأن علاقات التمايز بينها ـ على ما يَجْمَعُها من مشْتَرَكات إيبستمولوجية ـ إنما مَرَدُّهُ إلى اختلافٍ بين هاتيك القواعد والمنطلقات والمفاهيم الناجمةِ عنها نتائج فكرية غير موحَّدة أو متشابهة السمات على وجه الضرورة.

* * *

لسنا نبالغ حين نذهب إلى القول إن المادة الفكرية التي حواها كتاب **بنية العقل العربي**، للأستاذ محمد عابد الجابري، تمثل **ثورة معرفية** حقيقية في ميدان دراسات التراث. وأَظْهَرُ مَظْهرٍ لتلك الثورة جهازُ المفاهيم المستعمل، في الكتاب، لتحليلِ بنية العقل وبنية الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة، والكيفية الفذّة لتشغيل تلك المفاهيم في المقاربة النظرية للتراث من قِبَل الجابري. فأما المفاهيم، فكانت بعيدة النتائج من حيثُ **طاقتُها الإجرائية**؛ وأما تشغيلُها من قِبَل الباحث، فكان على درجةٍ من الاقتدارِ عاليةٍ تَشِي بِغِنَى عُدَّته الفكرية وبتمرُّسه الرصين على تحليلَ النصوص وعلى بناء الاستنتاجات النظرية التركيبية على معطيات ذلك التحليل.

يميز الجابري بين نظم معرفية ثلاثة، هي: النظام المعرفي **البياني**، والنظام المعرفي **العرفاني**، والنظام المعرفي **البرهاني**. وهو تمييز يقاربُ ـ في المعنى والتعيين ـ ذلك التمييز الذي قام به أحمد أمين في ثلاثيته الفذة (**فجر الإسلام**، و**ضحى الإسلام**، و**ظهر الإسلام**) بين معطيات الثقافة العربية ـ الإسلامية في العصر الوسيط. لكنه لا يقف فيه عند حدود التعيين العام، بل يذهب إلى تحليل **الآليات** التي تؤسّس كل نظام من هذه النظم المعرفية الثلاثة. والآليات تلك كناية عن **أفعالٍ معرفية** يُنتَظَم بها كلُّ نظام ويؤسّس عملية إنتاج المعرفة فيه؛ مثلما يذهب إلى رصد اشتغال **الأزواج** الإيبستمولوجية الحاكمة للتفكير داخل كلّ نظام من نُظُم المعرفة تلك، والنتائج المعرفية الناجمة عن التفكير «من داخل» تلك الأزواجَ المفهومية:

البيان هو الفعل المعرفي الذي يؤسّس النظامَ المعرفيَّ البيانيّ، وهو ـ في تعيين الجابري له ـ يفيد الظهور والإظهار ويقود إلى الفهم والإفهام. أما **العرفان**، فيفيد الكشف والإشراق، ويؤدي إلى المعرفة الحاصلة بالعيان. فيما يقوم **البرهان** على فعل

الاستدلال المنطقي ويؤدي إلى المعرفة اليقينية. وكل نظام من هذه النظم يشتغل محكوماً بهدفٍ تحتي يؤسّسُ اشتغاله المعرفي. وهكذا، فهدفُ النظام البيانيّ وضعُ قواعدَ وقوانينَ لتفسير الخطاب القرآني، بدءاً من اللغة وانتهاءً بعلم الكلام، مروراً بالبلاغة والتفسير والفقه وأصول الفقه. وهدفُ العرفان الدفاع عن ضربٍ من المعرفة لا يستأنس بمأثور الدلالة اللغوية ولا يرى في العبارات أكثر من إشارات، مثلما لا يرى في «علوم الأقدمين» (أي الفلسفة المشرقية الغنوصية والهرمسية) إلا المعرفة الحق. أما هدف البرهان، فهو إخضاع المعرفة للاستدلال العقلي وتأسيسها على الأقيسة، وتَبْيِئَة معطيات العقل في الثقافة.

يشتغل كل نظام معرفيّ، من هذه النظم الثلاثة، بشكل مستقل وعلى قاعدة معطياته المفهومية الحاكّمة له. لكن هذه النظم تتبادل التأثير والتفاعل:

فحين ينظر الجابري إليها في استقلالها بعضها عن بعض، يرصد المبادىء والمفاهيم التي تؤسسها وتحكُمها من الداخل. هكذا يتحدث عن أزواج مفهومية تشكل كل واحدة منها من الوجهة الإبستمولوجية بنية مستقلة داخل كل نظام معرفي. فالنظام المعرفيّ البيانيّ يتألف من الأزواج المفهومية: اللفظ/ المعنى، الأصلّ/ الفرع، الجوهر/ العرض. الزوجان الأولان يحكمان عملية التفكير، بينما يؤسس الزوجُ الثالث الرؤية البيانية. ويتألف النظام المعرفي العرفاني من الزوج: الظاهر/ الباطن، والولاية/ النبوة. يناظر الزوجُ الأولُ الزوجَ المفهوميَّ البيانيَّ اللفظ/ المعنى، وموضوعه توظيف اللغة لإنتاج المعرفة العرفانية؛ ويناظرُ الثاني الزوجين البيانيَّين الأصل/ الفرع، والجوهر/ العرض، وموضوعه إقامة السياسة على مفهوم الإمامة. أما النظام المعرفيّ البرهاني، فيتألف من الزوجين الألفاظ/ المعقولات والواجب/ الممكن. الأول منهجي ويناظر الزوج البياني اللفظ/ المعنى، والثاني يتعلق بالرؤية ويناظر الزوجين البيانيَّين الأصل/ الفرع، والجوهر/ العرض.

شهدت النظم المعرفية الثلاثة طورين من التطور: **طور التكوين** شخَّصَه الجابري من خلال إلقاء الضوء على كل نظام منها من الداخل معتبراً ما يحصل من تداخلٍ بينها بوصفه سمة من سمات التكوين وسَمّاه بـ«التداخل التكويني»، و **طور الأزمة**، الذي بدأ مع مطلع القرن الخامس الهجري، وقد اتسم بمصالحات بين البيان والعرفان وبين العرفان والبرهان، فنشأ في سياقه ما دعاه الجابري بـ«التداخل التلفيقي» الذي ذهب فيه الغزالي ـ في قراءة الجابري ـ إلى المدى الأبعد. وإذا لم تكن هذه الأزمة قد شهدت حلاًّ لها في المشرق العربي، فقد شهدت بداياتٍ لذلك الحلّ في المغرب والأندلس مع ابن حزم والشاطبي وابن رشد...؛ حيث أصبحت قاعدة التفكير هي «الاستنتاج

والاستقراء بدل قياس الغائب على الشاهد» و«المقاصد بدل دلالات الألفاظ والقول بالسببية واطراد الحوادث بدل القول بالتجربة والعادة».

* * *

وبالجملة، وَضَع الجابري ـ في كتابه: **بنية العقل العربي**، وفي سابقه: **تكوين العقل العربي** ـ الأسس المنهجية المتينة لمقاربة فكرية جديدة للتراث تتخطى ما قبلها وتفتح أفقاً رحباً أمام المعرفة العلمية في هذا الميدان.

الفصل الخامس

غيض من فيض محمد عابد الجابري

أحمد ماضي(*)

- ١ -

أقول، بادئ ذي بدء، إن د. محمد عابد الجابري هو أبرز مشتغل بالفلسفة والفكر والثقافة العربية في المغرب. وأؤكد، في الوقت نفسه، أن ثمة بارزين آخرين أولهما الراحل د. محمد عزيز الحبابي، وثانيهما، د. عبدالله العروي الذي يشتد بروزه مع مضي الزمن، وبفضل أعماله العديدة في مجالات الفكر والفلسفة والتاريخ.

ومن الجدير بالذكر أن د. الجابري، فضلاً عن المكانة التي يشغلها في المغرب، هو أحد أعلام الثقافة العربية المعاصرة في المشرق أيضاً. ولا ريب في أن أعماله العديدة قد أهلته لهذه المكانة الرفيعة في الوطن العربي كله(١). ومن المعلوم أن إنتاجه غزير للغاية، وتزداد غزارته مع مضي الزمن. والمهم أن د. الجابري قد أثرى(٢) الفلسفة والفكر والثقافة، الأمر الذي أسهم في بروزه، وأفضى إلى الاهتمام الملحوظ

(*) أستاذ الفلسفة في الجامعة الأردنية ورئيس الجمعية الفلسفية العربية.

(١) يقول كمال عبد اللطيف إن أعمال الجابري تمتلك «حضوراً قوياً في المجال الثقافي المغربي والعربي». انظر: كمال عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق؟ قراءة في أعمال محمد عابد الجابري** (طنجة، المغرب: منشورات الشراع، ١٩٩٩)، ص ٧.

(٢) يذهب كمال عبد اللطيف في تعليقه على انشغال الجابري بتأسيس مشروعه في نقد العقل العربي، اضافة إلى انشغالاته الجديدة بابن رشد والرشدية، إلى أن الثقافة المغربية قد حققت، في هذه الأطروحة النقدية المركبة، «طفرة نوعية في مجال الفكر ونقد التراث»، كما أن هذه الأطروحة «شأنها في مجال نقد العقل العربي»، زد على ذلك أنها قوية «في المستوى البحثي الخالص». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠، ٨٠ و١٥٧.

بأعماله، وإلى الدور الذي يضطلع به في الثقافة العربية المعاصرة كذلك. ولا أعني بالاهتمام به، الاهتمام الإيجابي فحسب، بل الاهتمام السلبي أيضاً. وأزيد الفكرة الأخيرة ايضاحاً فأقول إن ثمة كتباً ودراسات ومقالات كتبت عن دوره السلبي. ولعل ما كتبه الأستاذ جورج طرابيشي يمثل ألذع نقد لهذا الدور. هذا، بالإضافة إلى الانتقادات اللاذعة التي وجهها آخرون من المشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي، وأخص بالذكر د. الطيب تيزيني ود. هشام غصيب والأستاذ ابراهيم محمود ود. طه عبد الرحمن، وأيضاً الحوار الفكري الذي جرى بين د. الجابري ود. حنفي على صفحات مجلة **اليوم السابع** الباريسية، والذي نشر في كتاب بعنوان **حوار المشرق والمغرب**.

عندما يذكر اسم الجابري، يتبادر إلى أذهان المطلعين على أعماله، والعارفين بكتاباته، أنه صاحب مشروع فكري نقدي يتمثل في **نقد العقل العربي** في شتى تجلياته.

يقول د. الجابري إن مشروعنا «مشروع نقدي»، وموضوعنا هو «العقل»، وقضيتنا التي ننحاز لها هي «العقلانية»[٣]. ويردف قائلاً إن موضوعه هو نقد العقل العربي «وليس مجرد وصفه أو تحليله»[٤].

والواقع أن هناك مفكرين آخرين أنتجوا مشاريع فكرية، أعني في المقام الأول كلاً من: د. تيزيني صاحب مشروع **من التراث إلى الثورة**، ود. حسين مروة صاحب مشروع **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ود. حسن حنفي صاحب مشروع **من العقيدة إلى الثورة**، وأيضاً مشاريع أخرى، أعني **التراث والتجديد**، **والدين والثورة في مصر**. ومهما قيل عن اكتمال هذا المشروع أو ذاك، فإن أحداً منها لم يكتمل بعد، لأن أصحابها ـ ما عدا الراحل د. مروة ـ لا يزالون فاعلين في الثقافة العربية المعاصرة. صحيح أن الخطوط العريضة، وأهم المعالم لكل مشروع من هذه المشاريع قد اتضحت، إلا أنها، وعلى رغم ذلك، لم تكتمل بعد، في نظري. وإني لأتساءل لماذا عُني د. الجابري بنقد العقل العربي؟

إن عنايته بذلك مردها إلى عنايته بالنهضة أو اليقظة العربية الحديثة. ويذهب د. الجابري إلى أن الواقع اليومي يجعلنا نشعر فعلاً، وكل يوم، بأن «شيئاً ما» لم

(٣) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥١.

يتحقق، في هذه «النهضة»، وبالتالي نشعر بأننا لم ننجز بعد نهضتنا كاملة.

إن رواد النهضة تصوروها، وخططوا لها، وناضلوا من أجلها بواحد من عقلين: إما بعقل أعد لـ«الماضي»، وإما بعقل اعتمد مفاهيم أنتجها «حاضر» كان قد أصبح في موطنه ماضياً ثم تجاوزه، مفاهيم لم تُعرّب، ولم يُبذل المجهود الكافي من أجل تبيئتها.

لقد فشلت النهضة ووجهت اتهامات وانتقادات إلى ميادين عديدة. بيد أن ميداناً واحداً لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدي وصارم.

هكذا يقوّم د. الجابري النهضة العربية الحديثة أو اليقظة. ويتساءل المرء: ما هذا الميدان؟ إنه، في رأي د. الجابري، «العقل العربي» ذاته، «تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها «يقرأ» العربي و«يرى» و«يحكم» و«يفكر» و«يحاكم»[٥].

لقد كان يجب أن يُتناول العقل، في رأيه، منذ أكثر من مائة سنة، نظراً لأن «نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة»[٦]. ويتساءل د. الجابري: هل يمكن بناء نهضة بعقل «لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه»[٧]؟

إن رواد النهضة أو اليقظة العربية الحديثة قد أغفلوا «نقد العقل». إنهم لم يدركوا أو يعوا أن «سلاح النقد»[٨] يجب أن يسبقه ويرافقه «نقد السلاح». ولعل هذه هي نقطة الضعف الأساسية والخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة، في معتقد د. الجابري.

إن العقل الناقد مدعو إلى أن يتعلم كيف يمارس الرقابة الذاتية، وإلى أن ينقد نفسه، قبل كل شيء، الأمر الذي لم يتحقق من قبل، في رأي د. الجابري. وإذا كان من سؤال لنا، هنا، فهو: هل يعني ما ذهب إليه د. الجابري أنه أول ناقد للعقل العربي منذ أكثر من مائة عام؟ إن أغلب الظن عندي هو أن د. الجابري يعد نفسه مؤسساً لهذا النقد، مع أنه لم يصرح بذلك.

---

(٥) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٦.

(٦) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ٥.

(٨) يقول الجابري إن هذا السلاح لا بد منه، ولكن لا بد، في الوقت نفسه، من نقد السلاح. ويستطرد قائلاً ان «سلاح النقد تمدنا به الفلسفة، أما نقد السلاح فيمدنا به التاريخ». انظر: محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ... ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٠٣.

لا يكتفي د. الجابري بتأكيد غياب «نقد العقل» في مشروع النهضة، بل يذهب بعيداً ليقول إن «نقد العقل» غائب في «مشروع الثورة» كذلك، المشروع الذي حلم به أبناء هذا الجيل في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات من القرن المنصرم.

إذاً، كان مطلوباً من رواد النهضة العربية الحديثة أن يقوموا، منذ أكثر من القرن، بنقد العقل العربي. وفي اعتقاد د. الجابري أنهم قصروا في ذلك، الأمر الذي انعكس، بصورة سلبية على النهضة، وفي ما بعد على الثورة كذلك. ومرة أخرى أقول إن الجابري رأى في نفسه ـ من دون تصريح ـ أنه أول من اضطلع بهذه المهمة. ومن المؤكد أنها مهمة صعبة، فضلاً عن أنها نبيلة وجليلة، ذلك لأن العقل الذي يقوم بذلك، أي عقل د. الجابري، هو عقل يقوّم العقل العربي، ينقده. إنه عقل فرد يقوّم عقلاً جمعياً في تجلياته المختلفة. هل هناك مهمة أصعب من هذه على الصعيد الفردي؟ إنها مهمة لا يستطيع القيام بها إلا فريق أو مؤسسة. وعلى رغم ذلك تجرأ د. الجابري على الإقدام على هذه المهمة، وحقق نجاحاً ملحوظاً، وبغض النظر عن مدى الاختلاف أو الاتفاق معه. لقد حاول بدأب ومثابرة، ومن دون كلل أو ملل، ولم يفتر حماسه لهذا العمل للحظة واحدة، حتى عندما كان النقد لاذعاً جداً. ومن المؤكد أن الأستاذ جورج طرابيشي هو أبرز ناقد لـ **نقد العقل العربي**. ولهذا النقد قصة يُحسن أن نسردها. بعد ثلاثة شهور من صدور كتاب **تكوين العقل العربي** ختم الأستاذ طرابيشي تعليقه المطوّل على الكتاب المذكور الذي ثمّنه تثميناً عالياً باعتباره «أطروحه عن العقل وفي سبيل العقل» قائلاً: «إن الذهن بعد مطالعة تكوين العقل العربي لا يبقى كما كان قبلها. فنحن أمام أطروحة تغير، وليس أمام أطروحة تثقف»[٩].

إن هذا التقويم الإيجابي لكتاب **تكوين العقل العربي** لم يبق على حاله. فقد تحول من إيجابي إلى سلبي جداً. واضطر الأستاذ طرابيشي إلى أن يقرأ[١٠] كل ما كتبه د. الجابري، وكل ما قرأه أو صرح أنه قرأه، وأيضاً ما لم يصرح أنه قرأه، وما كان يفترض أنه قرأه. واستغرق منه «الإعداد لهذا العمل ـ على شيء من التقطع ـ ثماني سنوات»[١١]. ولا يملك الأستاذ طرابيشي سوى الاعتراف بأن قراءة **تكوين العقل**

---

(٩) جورج طرابيشي، **نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل** (بيروت؛ لبنان: دار الساقي، ١٩٩٦)، ص ٨.

(١٠) يقول الجابري إنه لم يقرأ لحد الساعة ما كتب عنه، باستثناء صفحة او صفحة ونصف من كتاب جورج طرابيشي الذي طرحته عندما قال عني إنني تربعت على عرش الثقافة، أو إنني بويعت على عرش ثقافي عندما وصلت إلى هذه النقطة، توقفت بما في ذلك طرحي لفكرة المجادلة». انظر: **الرأي**، ٢٩/ ٣/ ٢٠٠٢، ص ١٣.

(١١) طرابيشي، **نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل**، ص ٧.

العربي قد غيرّته فعلاً. «فلولاه لما كنت عاودت، خلال الثماني سنوات التي تصرّمت، بناء ثقافتي الفلسفية والتراثية»[١٢].

ويضيف الأستاذ طرابيشي قائلاً: إن من حق القارىء أن يسأل: هل يستحق الأمر كل هذا العناء؟ وجوابه نعم، لأن د. الجابري، بالقوة التي يتبدى عليها خطابه وبالشهرة التي نالها وبإحكام الإشكاليات التي اعتقل فيها العقل والتراث العربيين، قد بات بشكل ما أسماه باشلار عقبة «إيبستمولوجية»[١٣].

اذاً، د. الجابري عبارة عن عقبة إيبستمولوجية ينبغي التصدي لها، والعمل على إزالتها من الدرب المعرفي. وهذا ما حاول أن يقوم به الأستاذ طرابيشي.

وثمة ناقد آخر لمشروع د. الجابري هو د. هشام غصيب، على رغم أنه مفكر عربي فذ، في رأيه، ويستحق ما ناله من شهرة على صعيد الوطن العربي برمته.

- ٢ -

والسؤال الذي يطرح هو: لماذا هذا النقد الذي يوجهه د. غصيب للدكتور الجابري؟ بعبارة أخرى: ما مسوّغ ذلك؟

إن د. الجابري، في نظر د. غصيب، هو من أبرع المفكرين المثاليين في الوطن العربي اليوم، وأكثرهم خطورة أيضاً لقدرته على النفاذ إلى عقل القارىء وإيقاعه بين شباكه السحرية المثالية، مهما كان هذا القارىء محصناً بالفكر العلمي المادي»[١٤].

ويزيد د. غصيب هذه الفكرة إيضاحاً، فيقول: «إن قوة د. الجابري تكمن في سحر بيانه، وأسلوب عرضه ونقاشه. فلديه طريقة مميزة في اللعب بالأفكار وتشريحها وربطها بعضها ببعض أو تفكيكها بعضها عن بعض. ومن ذلك بالذات تنبع خطورته»[١٥].

وعلى رغم أنه يعترف بملاحظاته الثقافية النافذة، ولا ينكر سعة معرفته واتساعها الموسوعي، وعمق تبصراته وملاحظاته بصدد التراث الفكري العربي، إلا أن نقده لمشروع د. الجابري قاده إلى أن خطابه «في كثير من سماته خطاب ما

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٤) هشام غصيب، **هل هناك عقل عربي؟ قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ عمان: دار التنوير العلمي، ١٩٩٣)، ص ١٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٩.

قبل علمي ويعاني من كثير من الأمراض ذاتها التي وجد أن الخطاب العربي، قديمه وجديده، يعاني منها»[١٦].

ومن ضروب النقد ما وجهه الأستاذ ابراهيم محمود لمشروع د. الجابري، ونمط تفكيره، حيث اختلط الثناء بالذم أو التقويم الإيجابي بالتقويم السلبي في صفحات بلغت نحو المئة في كتابه الذي أفرده لـ **البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر**.

يؤكد الأستاذ إبراهيم محمود أن د. الجابري «هو من المغامرين في اقتحام عالم العقل». ووجه الإثارة الكبير في ما يقوم به يكمن في محاولته (تعرية) هذا العقل».

«والممتع المثير للتساؤل في كل ما يكتبه هو في محاولاته المستمرة: بناء جديد داخل هذا العقل، منطلقاً من رؤى وتصورات ومفاهيم وأدوات تقدم له المرتكزات الفكرية لذلك»[١٧]. إن ما يميز كل أعماله هو دعواه الرافضة لمعظم ما كتب باسم هذا العقل، «وضرورة بناء (عقل عربي جديد)»[١٨].

وينعت الأستاذ إبراهيم محمود المشروع الجابري بأنه ضخم، وأن الجهد المبذول في كتابه المشروع «يستحق التقدير». وفي اعتقاد الأستاذ ابراهيم محمود أن موضوع **نقد العقل العربي** هو من المواضيع المثيرة، ومؤكداً أنه «لا يوجد ما هو أصعب من (نقد العقل) من قبل العقل نفسه»[١٩].

وهذا ليس مدحاً مباشراً، بل حقيقة موضوعية في رأيه. وينتهي إلى حكم سلبي مفاده أن د. الجابري هو مفكر بحق، دون أن يمتلك الأدوات العقلية الكافية»[٢٠].

إن ما كتبه أ. إبراهيم محمود وغيره من النقاد للمشروع الجابري كثير. وليس هنا في هذه المداخلة الموضع المناسب لمناقشة ما كتب. وأكتفي بشأن الحكم الذي توصل إليه أ. إبراهيم محمود بالقول إن الدور الذي نهض به د. الجابري يؤهله بجدارة واستحقاق ليعد مفكراً من طراز رفيع، وعلماً من أعلام الثقافة العربية المعاصرة في مشرق الوطن العربي ومغربه. ومهما قيل في د. الجابري، فإنه واحد من المؤثرين بصورة إيجابية في ثقافتنا بالعقلانية النقدية التي يتبعها في كتاباته. ويحضرني هنا ما ورد في خاتمة أحد تقويمات أ. محمود أمين العالم للدور الذي يضطلع به د. الجابري، وهو أن المشروع

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٧٢-١٧٣.

(١٧) ابراهيم محمود، **البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر** (دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٤)، ص١١٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

النقدي النظري والسياسي الجابري «يغذي بحق العقلانية العربية المعاصرة»[٢١].

ومن ضروب النقد الذي يوجه للدكتور الجابري النقد الصادر عن د. حسام الدين الآلوسي الذي يؤكد أنه يستند في ذلك إلى «المنهج المادي الجدلي التاريخي».

ومع أن جل النقد هو لمفهوم «القطيعة» وتطبيقها على فلاسفة الإسلام في المشرق، وفي المغرب، إلا أن سهام النقد توجه إلى المنهج الجابري. يرى د. الآلوسي أن هم المنهج الجابري هو الحداثة: التأسيس لمشروع نهضوي. بيد أن هذا «المنهج البنيوي والإيبستمولوجي الذي يصطنعه الجابري ليس منهجاً جذرياً ثورياً، وإنما هو مشروع تنويري ثقافي»[٢٢]. وعلى رغم هذا النقد، فإن د. الآلوسي لا يرى في المحاولة الجابرية ضرراً. إننا نحتاج إلى شتى المحاولات «لنفهم كل نواحي فكرنا، من خلال منهجيات مختلفة، وبرؤى مختلفة، ولا يضيرنا أن تأتي الأحكام مباشرة أو غير سليمة تماماً، طالما أن الحوار والتعددية يصحح بعضها بعضاً»[٢٣].

ويشترك د. طه عبد الرحمن مع د. الآلوسي في الاستناد إلى المذهب التكاملي في نقدهما الموجه إلى المشروع الجابري.

يؤكد د. طه أنه نحا في تقويم التراث منحى «غير مسبوق ولا مألوف»؛ فهو غير مسبوق، لأنه يقول بـ«النظرة التكاملية»، حيث يقول غيره بـ«النظرة التفاضلية»؛ وهو غير مألوف، لأنه توسل فيه بـ«أدوات موصولة»، حيث توسل غيره بـ«أدوات منقولة»[٢٤]، أي مستمدة من «التراث الآلي الغربي»[٢٥].

إن تقويم التراث، في رأيه، على ضربين: «تقويم تفاضلي، وتقويم تكاملي. وبالنظر إلى أن تقويم د. الجابري تفاضلي، وأيضاً هو «نموذج بارز[٢٦] من نماذجه»[٢٧]، فإن د. طه يدّعي أنه قد أبطله، وأثبت الضرب الثاني، أي الضرب

(٢١) محمود أمين العالم، **مواقف نقدية من التراث** (القاهرة: دار قضايا فكرية، [١٩٩٧])، ص ٨٥.

(٢٢) حسام الدين الآلوسي، «نقد المذاهب الأخرى من خلال المذهب التكاملي،» في: **الفكر الفلسفي العربي المعاصر: اتجاهات ومذاهب ومناهج وشخصيات** (بغداد: بيت الحكمة، ١٩٩٩)، ص ٣٨٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٢٤) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقديم التراث** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ص ١٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٢٦) يؤكد طه أن لا علم له بتقويم للتراث «أبلغ في القول بالتفاضل من نموذج الجابري؛ فهو لا يفاضل بين أجزاء التراث فحسب، بل يفاضل بين أقطار التراث، فيجعل القطر المغربي أعلاها منزلة...». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

الذي يزعم أنه قد مهّد به لإنشاء «نظرية مستقلة في تقويم التراث»[٢٨]. ويتساءل المرء: «ما هي الأدوات المنقولة؟».

يذهب د. طه إلى أن مجموعة الآليات المنقولة التي توسل بها الجابري «لا تشكل نسقاً متماسكاً»[٢٩]. وهذه الآليات هي البنيوية، والتكوينية، والعقلانية، والجدلية. وهي في نظره غير مناسبة من جهة، وأيضاً أساء استعمالها، من جهة أخرى.

والواقع أن المقام لا يتسع لتناول ما يذهب إليه د. طه، ذلك لأن كتابه **تحديد المنهج** أفرد لدحض أو إبطال نظرة د. الجابري للتراث من ناحية، ومن ناحية أخرى، أراد به أن يثبت نظرته التكاملية.

أما بعد هذا التمهيد الشارح، فإني أعرض للمنهج أو المنهجية التي اتبعها د. الجابري في إجراء بحوثه ودراساته. يُعرّف د. الجابري المنهج بأنه «أساساً: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه، والطريقة التي يوظفها بها»[٣٠] إنه «أداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها».

صحيح أن الموضوع هو الذي «يحدد نوعية المنهج»، ولكن يجب أن يضاف إلى ذلك أن المنهج يؤثر بدوره في «طبيعة الموضوع..»[٣١].

إذاً، ثمة تأثير متبادل بين المنهج والموضوع، أو بعبارة أخرى: إن هناك جدلية قائمة بينهما. فكل واحد منهما يؤثر في الآخر. وبالنسبة إلى الدكتور الجابري، لا يتعلق الأمر باصطناع «منهج جاهز معين، ولا تبني رؤية مسبقة جاهزة جامدة»[٣٢].

وإضافة إلى دور الموضوع في تحديد المنهج، فإن لنوعية الهدف دوراً كذلك. إن «طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معين، أو بعدة مناهج، أو (اختراع) منهج جديد»[٣٣].

أعود إلى ما بدأت الحديث فيه، وهو أن المنهج، أساساً، مفاهيم، وفي اعتقاد د. الجابري أن المفهوم يفرض نفسه على الباحث. بيد أن هذا الفرض يتحقق «حين

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٢٩) يقول الجابري إنه لم يقرأ ما كتبه عنه طه، لأنه أولاً مشغول، وثانياً لأنه يعرف طه، واتجاهه الفكري العرفاني والفلسفي عموماً... انظر: **الرأي**، ٢٩/ ٣/ ٢٠٠٣، ص ١٣، وعبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقديم التراث**، ص ٤٢.

(٣٠) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٢.

(٣١) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ... ومناقشات**، ص ٤٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٣٣) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١١.

الممارسة لا قبلها»[٣٤]. إن المفاهيم «ليست قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة»[٣٥].

يقال أحياناً إن البنيوية هي المهيمنة في كتابات الجابري. ومن الجدير بالذكر أنه يميز فيها بين النظرية والمنهج، مؤكداً أنه يتعامل مع المنهج فحسب. بيد أن البنيوية، في رأيه، لا تصلح وحدها.

ففي دراسة التراث، وبعض المشاكل الفكرية، كان لا بد من المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الأيديولوجي. هنا قد يسأل سائل: «لماذا اختار د. الجابري البنيوية؟»!

والجواب عنده: انها «باهتمامها بالكل أكثر من اهتمامها بالأجزاء، وبنظرتها إلى الأجزاء في إطار الكل الذي تنتمي إليه، ضرورية لاكتساب رؤية أشمل وأعمق...»[٣٦].

أمّا المنهج التاريخي أو النظرة التاريخية، فضرورية أيضاً لأنها «تتبع الصيرورة وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها الموجهة لها»[٣٧].

إن ثمة شرطين مطلوبان في كل عمل علمي، ومطلوبان في دراسة التراث أكثر، ولذلك لا بد من الإلحاح عليهما.

وهذان الشرطان هما: التزام أكبر قدر من الموضوعية، وأكبر قدر من المعقولية. إنهما «الهدف المنهجي» لنوع القراءة التي يقترحها د. الجابري للتراث. وفي معتقده أن المنهج المقترح «يصلح للتعامل مع تراثنا العربي الإسلامي، ومع التراث الإنساني عامة، كما يصلح للتعامل مع التراث الفكري والمادي سواء تعلق الأمر بتراث ينتمي إلى الماضي البعيد أو إلى الماضي/ الحاضر»[٣٨].

ويذهب د. الجابري إلى أن اختياره لنوع «القراءة» المقترحة ليس محكوماً برغبة ذاتية ولا بتحزب لنوع من المناهج دون غيره، بل هو «اختيار تمليه علينا طبيعة موضوعنا: التراث»[٣٩]، مؤكداً مرة أخرى أن المنهج مهما كان علمياً، ومهما كانت

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٣٦) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ... ومناقشات**، ص ٤٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٤٦.

درجة الضبط فيه، «يتوقف النجاح في الاستفادة منه على مدى مطاوعته للموضوع ومدى قدرته على تطويعه»[٤٠].

إن الهاجس الأول والأخير الذي يحكم هذه القراءة هو: كيف نتعامل مع تراثنا بموضوعية ومعقولية؟

ويزيد د. الجابري هذه الفكرة إيضاحاً، فيقول إن الموضوعية هي تحقيق قدر كاف من المسافة بين الذات والموضوع يسمح برؤية الأشياء كما هي، دون تأثير من عواطفنا ورغباتنا، مما يفسح المجال لقيام رأي مشترك بيننا حولها. وهذا يكشف، في نظره، عما فيها من المعقولية، إذ من دون حد أدنى منها لا يمكن قيام معرفة موضوعية.

- ٣ -

والآن ننتقل إلى التراث لنتعرف إلى كيفية التعامل معه بموضوعية ومعقولية. ومتى يتم تحققهما؟ وقبل ذلك أتساءل: هل يمكن بلوغ الموضوعية في دراسة موضوع التراث؟ وإذا كان لا مناص من الطرح الأيديولوجي الواعي، عند التعامل مع التراث، على حد تعبير د. الجابري، فهل طرح كهذا يمكن أن يسهم في تحقيق الموضوعية أم أنه يمكن أن يُلّون الموضوعية بلون معين؟

لا ريب في أن تحقيق الموضوعية في هذا المجال لأمر بالغ الصعوبة، مع أنه هدف سام وجليل ينبغي السعي لبلوغه، نظراً لأن العلمية في النظر، أو في التعامل مع أي موضوع لا تتأتى إلا بالتقيد بالموضوعية. وإذا كان يسيراً التعامل، بموضوعية، مع الواقعة أو الظاهرة الطبيعية، فإن ثمة اعتبارات تحول، إلى حد ما، دون تحقيق قدر عال من الموضوعية، عند التعامل مع الظاهرة الإنسانية أو الاجتماعية. وأعني، هنا، التراث.

أعود وأقول إن د. الجابري حريص على التعامل مع التراث بموضوعية ومعقولية. ولكن دعنا نسأل مرة أخرى: كيف يتم تحققها في النظر إلى التراث؟

إن الموضوعية تتحقق عندما يجعل التراث «معاصراً لنفسه». بعبارة أخرى، يتم بلوغ الموضوعية في معرفة التراث بفصله عنا. أما المعقولية، فتتأتى عندما نجعل التراث «معاصراً لنا». بكلام آخر: يتم بلوغ المعقولية بإعادة وصل التراث بنا.

واضح مما أسلفنا، أن الموضوعية والمعقولية وثيقتا الصلة بفصل التراث عنا، وإعادة وصله بنا.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٦.

ولكي يزيد هذه النقطة إيضاحاً، يقول د. الجابري إن معنى الموضوعية هو جعل التراث «معاصراً لنفسه» على صعد «الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي». أمّا معنى المعقولية، فهو جعل التراث «معاصراً لنا»، ويتم ذلك بـ«نقله إلينا ليكون موضوعاً قابلاً لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا»[٤١].

ويستطرد د. الجابري قائلاً: إننا بهاتين العمليتين، أي عمليتي الفصل والوصل نجعل التراث «موضوعاً لنا بدل أن يبقى موضوعاً فينا يقدم نفسه ذاتاً لنا». بعبارة أخرى، بهاتين العمليتين نتحرر من سلطة التراث علينا «ونمارس نحن سلطتنا عليه».

ولكن كيف يتحقق هذا الهدف في نظر د. الجابري؟ إن مهمة المنهج الذي يقترحه لقراءة التراث تتمثل في تحقيق ذلك. ويوصف هذا المنهج بأنه تحليلي. ويختلف التحليل الذي يقوم به عن التحليل المألوف في الكيمياء، على سبيل المثال، ذلك لأنه لا يرد المركب إلى البسيط.

إن التحليل الذي يمارسه د. الجابري «شيء آخر مختلف تماماً: إنه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات، بل بوصفها بنى»[٤٢].

إن تحليل البنية يختلف عن تحليل المركب، لأن الأول يعني كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات. «إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها»[٤٣]. وهذا النوع من التحليل، أي تحليل البنية، هو ما يسميه د. الجابري بـ«التفكيك»، لأنه يقوم بتفكيك العلاقات الثابتة بهدف تحويلها إلى مجرد تحولات.

وهذا يندرج تحته، تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني...

إن الأمر، في رأي د. الجابري، يتعلق في نهاية المطاف بـ«السلطة»: من سيمارس سلطته على الآخر، نحن أم التراث؟

إن هذا التحليل (التفكيك) الذي يقوم به د. الجابري يعتمده باعتباره لحظة من لحظات المنهج الذي يتبناه. وهي في نظره، لحظة متداخلة مع لحظتي التحليل

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.

التاريخي، والطرح الأيديولوجي. وهي معتمدة كلها عند التعامل مع التراث. ولكن دعنا نسأل: هل يعتمد د. الجابري هذه اللحظات كلها عند النظر في الخطاب العربي المعاصر؟

يستفاد من كلامه أنه عمد في «تشخيصه» للخطاب المذكور على المزاوجة بين اللحظة أو المعالجة البنيوية واللحظة أو التحليل التاريخي، وأقصى اللحظة أو المعالجة الأيديولوجية.

قد يقول قائل: لماذا هذا الإقصاء؟ لقد لزم ذلك، لأن هدفه هو «حمله على تفكيك نفسه». بعبارة أوضح وأدق: إن ما يهم د. الجابري من الخطاب المذكور «ليس مضمونه الأيديولوجي، ولا محتواه «المعرفي». ما يهمه هو تشخيص علامات «اللاعقل» في الخطاب السالف الذكر. لذلك عني بالكشف عن انقطاع الصلة بين منطوقه ومضمونه، الأمر الذي حتم الاهتمام ببنيته المنطقية وأسسه الإبستمولوجية. لقد نظر د. الجابري إلى الخطاب الآنف الذكر من خلال قضاياه، وليس من خلال تياراته الأيديولوجية، نظر إليها في ترابطها وتشابكها، أي بوصفها مجموعة مشاكل فكرية تكون إشكالية، أو بنية فكرية واحدة، من جهة، ومن جهة أخرى، لم يتعامل د. الجابري مع هذه القضايا تعاملاً «صورياً»، بل عرضها في «تطورها» التاريخي، بأسلوب تفكيكي.

واضح مما أسلفناه أن د. الجابري عمد إلى إقصاء الطرح الأيديولوجي، لأن النقد الذي نوى القيام به للخطاب هو النقد الإبستمولوجي لا الأيديولوجي. ألم يقل إن طبيعة الموضوع والهدف يحددان المنهج المتبع؟

ويؤكد د. الجابري أن المفاهيم التي يوظفها مقتبسة من فلسفات أو منهجيات أو «قراءات» مختلفة متباينة، ويمكن الرجوع ببعضها إلى كانط أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير أو فوكو. هذا بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي «أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس من دونها»[٤٤].

بيد أنه لا يتقيد في توظيفها بالحدود والقيود نفسها التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيراً ما يتعامل معها بحرية واسعة مسؤولة.

واللافت للنظر أن المنهج الجابري كما واجه نقداً لاذعاً، لاقى استحساناً وقوبل بالثناء كذلك. ففضلاً عن نقد الآلوسي لمنهجه في ما تقدم، وجه الأستاذ إبراهيم

(٤٤) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٢.

محمود نقداً لاذعاً له.

يقول الأستاذ إبراهيم محمود إن د. الجابري «غير واع لوظيفة المنهج»[٤٥]. ويتساءل: كيف نخلط ماركس بفرويد، بفوكو، بنيتشه، بباشلار؟ كيف نجمع بين هذه المفاهيم، ونحن نعرف أن لكل منهج مفاهيمه الخاصة التي تميزه»[٤٦].

ويخلص الأستاذ محمود أمين العالم إلى أن ثمة خليطاً من المرجعيات المعتمدة من قبل د. الجابري. وإذا كان الأستاذ محمود مثالاً على الناقد اللاذع للمنهج الجابري، فإن الأستاذ العالم مثال على المقوّم الإيجابي له. صحيح أنه يلحظ استمرار غلبة التوجه البنيوي في دراسته التاريخية. بيد أنه يثني في الوقت نفسه على كتاب **نقد العقل السياسي** قائلاً إنه «يجتهد للتخلص من القوالب الجامدة في منهج البحث العلمي، ولبناء مفاهيم إجرائية مستفيداً من التراث المنهجي العلمي في الدراسات الغربية المعاصرة (وخاصة عند فوكو، ودوبريه، ولوكاتش، وغرامشي وغيرهم) مع محاولة تثبيتها وتكييفها بحسب مقتضيات واقعنا العربي الخاص، مستفيداً كذلك من بعض مفاهيمنا التراثية القديمة...»[٤٧].

وفي موضع آخر، يقول الأستاذ العالم إن المنهجية العقلانية النقدية تكاد تكون جوهر المشروع الفكري الجابري بعامة، «وجوهر إضافته الرصينة العميقة إلى فكرنا العربي المعاصر بخاصة»[٤٨].

وإنه لجدير بالذكر، هنا، أن نقول إن ما رآه الأستاذ العالم في كتاب **نقد العقل السياسي**، يراه الأستاذ كمال عبد اللطيف على نحو ما، كذلك. ويبين الأستاذ كمال المفاهيم التي فكّر د. الجابري بواسطتها، ومن خلالها، وقام بتوظيفها سواء أكانت من التراث الغربي أو التراث الإسلامي.

وإذ يقوّم الأستاذ كمال عبد اللطيف توظيف المفاهيم المستمدة أو المقتبسة من المرجعية الغربية، يؤكد أن د. الجابري «يوظفها بكثير من الاستقلالية، والفهم الرامي إلى مطابقة التاريخ العربي والإسلامي»[٤٩]. وفي موضع آخر يقول د. كمال عبد

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٤٧) العالم، **مواقف نقدية من التراث**، ص ٧٣.

(٤٨) انظر مراجعة محمد أمين العالم لكتاب: محمد عابد الجابري، «المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢١ (تموز/يوليو ١٩٩٧)، ص ١١٧.

(٤٩) كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، فلسفة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤)، ص ١٠٩.

اللطيف إن المفهوم في أعمال د. الجابري «يكتسي طابعاً خاصاً؛ إنه يرتبط فعلاً بالمرجعيات التي حددت ملامحه العامة ودلالته المركزية، لكنه يكتسب أبعاداً أخرى في لحظات استعماله الجديدة»[٥٠]. ويردف قائلاً إن د. الجابري لا ينقل المفاهيم من دون «مراعاة مقتضيات الظروف والأحوال»[٥١].

ويخلص الأستاذ كمال عبد اللطيف إلى أن د. الجابري ذو وعي نقدي بما يسميه «لزوم تبيئة المفاهيم المستعملة، من أجل جعلها مطابقة لمادة المعطيات الخاصة بالتاريخ المحلي»[٥٢].

– ٤ –

ونسأل بعد الذي قدمناه: هل نجح د. الجابري في كتاباته؟ أعني، هل تكلل توظيفه لمفاهيم ومقولات مقتبسة من التراث الغربي، وأخرى مستمدة من التراث العربي ـ الإسلامي، بالنجاح؟

الجواب عندي هو: نعم، ذلك لأنه تعامل معها، آخذاً بعين الحسبان الموضوع الذي هو بصدده. إن المنهج، كما هو معلوم، يهدف، في المقام الأول، إلى امتلاك ناصية الموضوع، إلى بلوغ معرفة به. ولا يؤدي استعمال المنهج إلى نتائج مثمرة إلا إذا كان ثمة صلة «حميمة» بينه وبين الموضوع قيد البحث.

هل يمكن القول، في ضوء ما تقدم، إن المنهج ينبغي أن يكون موضوعياً؟

الرأي عندي هو أن المنهج يتعينّ أن يكون بعيداً عن التعسف في اختياره. بعبارة أخرى: إن ذات الباحث هي التي تختار المنهج المناسب. بيد أن اختيارها لا ينبغي أن يكون بصورة اعتباطية. ولا يجوز، في رأيي، التقليل من شأن المناهج الجاهزة، ذلك لأنها لا تصبح كذلك، إلا أنها امتحنت وجُرّبت مرات ومرات، وعُدّلت ونُقّحت مرات أيضاً. إنها عصارة البحث العلمي. وفي الوقت نفسه، لا يجوز تطبيقها بصورة دوغماطيقية، ذلك لأن طبيعة الموضوع أو خصوصيته، تحدد كيفية استعمال هذا المنهج أو ذاك.

وأذهب إلى أن ثمة جدلية في المنهج بين النظر والعمل (الممارسة). وإذا كان غير

(٥٠) كمال عبد اللطيف، «أسئلة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر: كتابات العروي والجابري أنموذجاً،» **أوراق**، العددان ١٦– ١٧([د. ت.])، ص ٩٠.

(٥١) المصدر نفسه، ص٩٠.

(٥٢) عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، ص١١٠.

مفيد التعامل مع الجانب النظري فحسب، فإن التعظيم من شأن الجانب العملي مضر. إن التأكيد على أن المنهج أداة عمل فقط، قد يفضي إلى ما أشرت إليه سابقاً. وهناك خشية في مثل هذه الحالة من الوقوع في براثن البراغماتية والنفعية. وكل ذلك يقال بهدف قطف الثمار وتحقيق النتائج العملية المتوخاة.

ولئن كان **نقد العقل العربي** قد أسهم في شهرة د. الجابري في الوطن العربي بعامة، والمشرق منه بخاصة، فإن مفهوم «القطيعة» قد زاد من شهرته، ولكن من الناحية السلبية. ولن آتي بجديد عندما أقول إن د. الجابري هو الدارس الأبرز[٥٣] بين المشتغلين بالفلسفة من العرب، والذي تبنى هذا المفهوم، وطبقه في دراساته عن الفلسفة المشرقية، وعن الفلسفة في المغرب والأندلس. والحق أن نقول إن باشلار كان أول من استعمل مفهوم «القطيعة» أو «القطع» في مجال تاريخ العلم وفلسفته. أمّا د. الجابري، فربما كان أول من طبّق هذا المفهوم في دراساته الآنفة الذكر، في الوطن العربي. وكان ذلك في نيسان/ أبريل من عام ١٩٧٨. ففي ذلك الوقت، عقدت ندوة «ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي»، التي استعمل فيها د. الجابري هذا المفهوم. يقول الأستاذ محمد وقيدي: «عندما قدّم الجابري اقتراحه باستخدام مفهوم «القطيعة» ساد الحاضرين شعور مزدوج. فمن ناحية أولى إن في هذا الاقتراح لا شك جدة قد تزيد من قدرتنا على فهم تاريخ الفلسفة الإسلامية. ومن جهه أخرى بدا أن استخدام هذا المفهوم لا يعبّر عن واقع فلسفة ابن رشد بصورة مرضية، لأن الفلسفة لا تقطع في نظر البعض مع الإشكالية العامة للفلسفة العربية الإسلامية»[٥٤].

والواقع أن تلك الندوة التي أفردت لابن رشد، أثارت نقاشاً بشأن الـ «القطيعة» امتد، آنذاك، إلى الصحف الصادرة في المغرب. وقد شارك د. علي أومليل في ذلك النقاش بمقالة عنوانها «ثلاث قضايا في التراث والقطيعة»، خلص فيها إلى أن الخطاب الرشدي «لم ينقطع» عن أسلافه[٥٥].

والآن أعود إلى د. الجابري. في تلك الندوة قال: «إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة

(٥٣) يعتقد الأستاذ جورج طرابيشي ان محمود قاسم كان قد سبق الجابري بالقول بأن ابن رشد «قطع» من الأفلاطونية المحدثة، أي مع تراث الفارابي وابن سينا. ويؤكد الأستاذ طرابيشي أن الجابري رفع «القطع» أو «القطيعة» إلى «درجة المطلق» نقلاً عن محمود قاسم دوماً، ولكن دوماً دون تسمية له ولكتابه **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني**. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٥٤) محمد وقيدي، **حوار فلسفي: قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة**، سلسلة المعرفة الفلسفية؛ ٨ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٥)، ص ١٣٥.

(٥٥) علي أومليل، **في التراث والتجاوز** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ٣٧.

الأكسيومية والتعامل النقدي. تبنّي الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية»[٥٦].

وقال في ما بعد ما يلي: «لقد دشّنا علاقتنا مع ابن رشد عام ١٩٧٨ بدراسة دافعنا فيها عن أطروحة كانت تبدو في ذلك الوقت غريبة وشاذة، وهي أن فيلسوف قرطبة قد دشّن قطيعة إيبستمولوجية مع كل من الفارابي وابن سينا، لكونه، خلافاً لما شاع وذاع، لم يعمل على التوفيق بين الدين والفلسفة بدمج الدين في الفلسفة، كما فعل الفيلسوفان المشرقيان، بل عمل بالعكس من ذلك على الفصل بينهما»[٥٧].

ويتواصل كلام د. الجابري على «القطيعة» في شتى المناسبات المتاحة. ففي أحد المواضع يقول إن التجربة الأندلسية قامت بقطيعة مع «علم الكلام وإشكالياته ومع الفلسفة السينوية وميولاتها الإشراقية، وأيضاً مع المذاهب الفقهية وقياساتها...»[٥٨]. وفي كلامه على كتاب **تهافت التهافت** يؤكد أنه «يقدم ألف دليل على أن الفلسفة في الثقافة العربية عرفت قفزة نوعية، تجاوزت، بل «قطعت»، بوعي وإصرار، مع فلسفة ابن سينا و«كلام» الغزالي»[٥٩].

ويردف قائلاً، في موضع آخر، إن التحرر من علم الكلام في الأندلس قد حرر الخطاب الفلسفي من «إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، بين الفلسفة والدين، كما أن التحرر من الفلسفة الدينية الهرمسية قد حرر الخطاب نفسه من توظيف العلم في دمج الدين في الفلسفة، والفلسفة في الدين، الشيء الذي انشغلت به الفلسفة في المشرق. إن هذا يعني أن الفلسفة عندما ظهرت في المغرب والأندلس، ظهرت كفلسفة برهانية منذ البداية»[٦٠].

---

(٥٦) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٦٥.

(٥٧) ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٢٥-٢٦.

(٥٨) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣٣٤.

(٥٩) ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت: إنتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٢٠-٢١.

(٦٠) ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال او وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص ٤٣-٤٤.

لقد اكتسب الفكر العربي في الأندلس، في شتى تجلياته، «خصوصية متميزة»، في رأي د. الجابري. ويعود الفضل في ذلك إلى ابن حزم الذي أنجز مشروعاً فكرياً ذا طابع نقدي، من جهه، وخالياً، من جهه أخرى، من هاجس «التوفيق» أو «الجمع» بين النقل والعقل أو الدين والفلسفة. ويعود الفضل لابن تومرت كذلك، لأنه «قابلة» المشروع الرشدي.

وفي الوقت الذي كان فيه المهدي ابن تومرت ينشر دعوته، ويعمل على تنظيم حركته داخل المغرب استعداداً لقلب دولة المرابطين، كان ابن باجة «بصدد إنتاج خطاب فلسفي جديد يتحرك داخل دائرة «البرهان» وحدها دونما انشغال بنصرة «البيان» ولا بتأسيس «العرفان»، وأيضاً دونما انسياق مع تأويلات الأفلاطونية المحدثة»[٦١]. وثمة شبه معين بين ابن تومرت وابن باجة، في رأي د. الجابري، «فكما كان ابن تومرت يمارس السياسة في الدين بهدف تغيير الواقع السياسي القائم، كان ابن باجة يمارس السياسة في الفلسفة بهدف إنشاء «واقع» فكري جديد حالم»[٦٢].

ويردف د. الجابري قائلاً: إن «التحرر من علم الكلام في الأندلس والمغرب (أو بالأحرى غيابه فيهما) قد حرر الخطاب الفلسفي الباجي من إشكالية التوفيق بين النقل والعقل، كما أن التحرر من الهرمسية وهواجسها حرر نفس الخطاب من توظيف العلم في دمج الدين في الفلسفة، والفلسفة في الدين، ليعود ـ أي العلم ـ كما كان مع أرسطو الأساس الذي تبني عليه الفلسفة صرحها»[٦٣].

ويخلص د. الجابري إلى أن الخطاب الباجي كان خطاباً فلسفياً خالصاً يتحرك في دائرة «البرهان»، أي دائرة الفلسفة والعلم. أمّا دائرة «الدين»، أي «البيان»، فهو يتعامل معها باعتبارها دائرة مستقلة مبنية على الوحي. إنه يفصل، في رأيه، فصلاً واضحاً بين «البيان» و«البرهان»، بين الدين والفلسفة.

ويستعيد الخطاب الرشدي مشروع ابن حزم، عبر ابن تومرت وابن باجة، ولكن على مستوى «أغنى وأعمق»، في رأي د. الجابري، يستعيده كـ«منطق واتجاه، ويتجاوزه كمحتوى ومضمون»[٦٤]. وينبني الخطاب المذكور كله على «النظر إلى الدين

(٦١) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣١٣.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣١٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

والفلسفة كبناءين مستقلين يجب أن يبحث عن الصدق فيهما داخل كل منهما وليس خارجه»[٦٥].

لقد ظهر ابن رشد ليعيد بناء البداية الجديدة للفكر العربي، التي دشنها ابن حزم. وعمل ابن تومرت على صنع الأداة، السلطة، الشرط الموضوعي الضروري لحياتها وبقائها، ليعيد البناء «بوعي أعمق وعقلانية أكثر نضجاً، مما جعلها قادرة على طرق آفاق جديدة تماماً»[٦٦].

إن د. الجابري يعظم من شأن ابن رشد تعظيماً لافتاً للنظر، ومثيراً للاهتمام. فإضافة إلى ما يقوله بشأن تقبل عصرنا للروح الرشدية، فإن د. الجابري يذهب بعيداً في تعظيمة للدور الذي نهض به فيلسوف قرطبة، وبيان أهميته بالنسبة إلى وقتنا الراهن، وجيل اليوم.

يقول د. الجابري «إن الجيل الصاعد إمّا أن يكون رشدياً، فيتقدم على معارج الأصالة والمعاصرة معاً، وإما أن لا يكون كون ولا مكان في هذا العالم»[٦٧].

وقبل ذلك، كان د. الجابري قد قال في مقدمة كتابه **نحن والتراث** ما يلي:

«ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشدياً»[٦٨].

لا ريب في أن ابن رشد، في نظري، فيلسوف عظيم، وأكثر من ذلك، إنه أعظم فلاسفة العرب والمسلمين. وهذا الرأي تشاطره كثرة كاثرة من المتخصصين في الفلسفة العربية ـ الإسلامية. ومن الحق أن يُقال إن د. الجابري يقوم بعصرنة فلسفة ابن رشد، الأمر الذي لا نتفق معه، ذلك لأن العصر وفلسفته قد ابتعدا كثيراً عن فلسفة فيلسوف قرطبة. يقول د. محمد أركون إن ابن رشد لم يعد ممكناً استخدامه اليوم، من أجل حل المشاكل والتحديات التي تواجهنا، فعقلانيته لم تعد عقلانيتنا، هذا على الرغم من أنه كان يمثل العقلانية والحداثة في زمنه، وبالنسبة لعصره»[٦٩]

وفي اعتقادي أن ما يذهب إليه د. الجابري إنما هو عودة إلى الماضي، رجوع إلى

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

(٦٧) محمد عابد الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٢٦٥.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١١.

(٦٩) عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، ص ١٣٧.

الوراء، على رغم أنه يدعو إلى قطيعة مع «عقل الماضي». إن المطلوب منا ليس تجاوز الماضي فحسب، بل تجاوز الحاضر إلى المستقبل أيضاً. واللافت للنظر أن د. الجابري لا يعظّم من شأن ابن رشد فحسب، بل يُعظّم أيضاً من شأن المدرسة الفكرية كلها في المغرب والأندلس. وهذا التعظيم يقابله تقليل من شأن الفلسفة في المشرق.

إن المسار الفكري في المغرب والأندلس اتخذ، في رأيه، «مساراً آخر» مختلفاً عن مجرى التطور الفكري في المشرق(٧٠).

- ٥ -

إن ثمة أقوالاً كثيرة للدكتور الجابري عن ابن رشد والمدرسة الفكرية في المغرب والأندلس، وأيضاً هناك كلام كثير على الفلسفة في المشرق. ومن المؤكد أن هذا التقويم الإيجابي للمغربي، والتقويم السلبي للمشرقي لا يتسع المقام لمناقشتهما، هنا، في هذه المداخلة، ذلك لأنهما يستحقان دراسة خاصة. إن نقد العقل المشرقي، والتعظيم من العقل المغربي، هما جزء لا يتجزأ من نقد العقل العربي.

وقد أثار مفهوم «القطيعة» الذي استعمله د. الجابري من أجل التفريق بين الفلسفة المشرقية، والمدرسة الفكرية في المغرب والأندلس، جدلاً بين المفكرين والباحثين والمثقفين العرب، وأخص بالذكر المشارقة منهم. خلاصة الأمر أن د. الجابري اتهم بأنه «شوفيني مغربي متعصب للمغرب»(٧١)، مما اضطره إلى الدفاع عن نفسه مؤكداً أن هذا التعصب «لا أساس له إطلاقاً، على الأقل في فكره، وفي وجدانه»(٧٢).

وفي معرض دفاعه، أردف قائلاً إن المغاربة مدينون للمشرق من الناحية الثقافية، من أول الأمر إلى آخره، وإن المشرق والمغرب يشكلان كلاً واحداً هو الثقافة العربية.

وانتهى إلى أنه يمكن داخل الثقافة العربية «أن نتحدث عن خصوصيات أو عن مراحل وعن قطائع . . .»(٧٣).

وفي الحوار الذي دار بين د. حنفي ود. الجابري على صفحات مجلة **اليوم السابع**

---

(٧٠) ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٢(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٣٢.

(٧١) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات . . . ومناقشات**، ص ٢٦١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

الباريسية، اضطر د. الجابري للدفاع عن نفسه في مقالة حملت عنواناً مثيراً هو: «حول ما قيل عن تعصبي للمغرب»، قائلاً بشأن هذه التهمة أو الالتباس ـ على حد تعبيره ـ إنه يؤمن بأن «المغرب مشرق أو المشرق مغرب، ولن يفترقا»: «نحن إخوة، أبناء أب واحد، ولكن ربما من أمهات عديدة مختلفة. لسنا توائم. نحن إخوة»(٧٤).

وقد يخامر الشك عدداً من المشارقة، لأنه يقول في أحد المواضع «إن ثمة خصلة حميدة ربما تميزنا بها نحن المغاربة عن إخواننا المشارقة. فمعظم الكتب التي تؤلف في المشرق هي دروس للطلبة... أمّا نحن في المغرب فلم نعتد على هذا...». ويستطرد قائلاً إن أحداً من المغاربة لا يجرؤ على تأليف كتاب وطبعه ونشره إلا «إذا كان حقاً يعتقد أن سيأتي بشيء يستحق أن يكون كتاباً»(٧٥).

أعود إلى الجدل الذي أثاره مفهوم «القطيعة» لأقول إنه جدل مفيد، لأنه يضيء الفلسفة العربية ـ الإسلامية بصورة أسطع، ويفضي إلى مزيد من التعمق في قضاياها وإشكالياتها. وعلى رغم أن الذين تصدوا لهذا المفهوم كثيرون إلا أنني سأصطفي نماذج من هؤلاء.

يؤكد د. الآلوسي أن كتاب **نحن والتراث** الذي نشره د. الجابري يشكّل «خروجاً على النظرة التواصلية التي ترى أن الفكر الفلسفي العربي يسير على خط متصل وصاعد من الكندي إلى ابن سينا، ثم يتقهقر مع الغزالي ليصعد مع ابن رشد...»(٧٦) وكان قد ذهب الأستاذ علي حرب، قبل د. الآلوسي، إلى رأي مماثل من حيث الجوهر. وكُنّا قد تعرفنا إلى رأي د. طه عبد الرحمن، والذي مفاده أن د. الجابري يفاضل بين أقطار التراث، جاعلاً القطر المغربي «أعلاها منزلة». وقد اتضح في ما أسلفناه النقد الذي يوجهه د. طه لما يسميه النظرة التفاضلية التي يتبناها د. الجابري.

ولست أود أن أفرغ من هذا الحديث، قبل أن أضيء، بعض الشيء، الرأي الذي ذهب إليه الأستاذ محمد وقيدي، وهو رأي لا يتسم بالقطعية. لا يشك الأستاذ وقيدي في أن استخدام مفهوم القطيعة الإيبستمولوجية «إيجابي»، من حيث إنه يجعلنا نجاوز نظرة الاستمرار إلى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. بيد أنه في الوقت نفسه يبدي ملحوظتين على هذا الاستخدام، هما:

---

(٧٤) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ١٤٥.

(٧٥) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٣٠٨-٣٠٩.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

١ ـ «ينبغي إضفاء النسبية على القول بوجود قطيعة معرفية بالنظر إلى أن هذه القطيعة تتم ضمن مجال الفكر الإسلامي . . .».

٢ ـ إن القول بالقطيعة ينبغي أن يستجيب لـ«قراءة علمية مدققة لكل تراث ابن رشد»[٧٧].

- ٦ -

إن ما تقدم من آراء يُمثّل غيضاً من فيض. وأختم بتناول ما يسميه د. الجابري «الاستقلال التاريخي التام»، نقلاً عن غرامشي، للذات العربية، أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال.

والسؤال الذي يتبادر إلى الأذهان هو: كيف السبيل إلى ذلك؟

إن البحث عن السبيل يجب، في رأي د. الجابري، أن ينطلق من الواقع المعطى، وليس من الواقع المأمول وحده.

وسؤال آخر متصل بالسابق هو: ما الذي أفقد ويفقد الذات العربية استقلالها التاريخي التام؟

والجواب الذي يسارع به د. الجابري هو أن الذات العربية تابعة لنموذجين هما: النموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوروبي. إذاً السبيل إلى تحقيق الاستقلال يتمثل في التحرر من النموذجين معاً، يعني «التحرر من سلطتهما «السلفية»، سلطتهما المرجعية»[٧٨].

إن تحرر الأنا أو النحن أو الذات لا يكون إلا من «الآخر». وهذا الآخر ليس واحداً فحسب، بل إنه «آخران» هما: التراث والغرب. والتحرر يعني فك الارتباط «السلفي» به. بعبارة أخرى، يعني «غياب سلطته علينا»، سلطة كل من التراث والغرب.

إن الشرط الضروري لتجديد العقل العربي، وتحديث الفكر العربي، وتغيير الوضع العربي، هو «كسر قيود التقليد وقطع خيوط التبعية. إنه الاستقلال التاريخي الذي لا ينُال إلاّ بممارسة النقد المتواصل للذات والآخر، أياً كان هذا الآخر»[٧٩].

---

(٧٧) وقيدي، **حوار فلسفي: قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة**، ص ١٣٦.

(٧٨) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٨٨.

(٧٩) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات. . . ومناقشات**، ص ٦٠.

إن التحرر، في رأيه، هو شرط نهضتنا، ذلك لأنه يتعذر قيامه من دونه. ومرة أخرى إنه تحرر من التراث، وتحرر من الغرب في آن واحد. وهو لا يعني تجاهل «الآخر»، وغض النظر عنه، وكأنه ليس موجوداً. يتعين أن يكون للآخر حضور. لا بد من التعامل معه على نحو معين. إن التحرر من الغرب، في دائرة الثقافة والفكر، «معناه التعامل معه نقدياً، أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضاً التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا. . .»[٨٠].

وبدل «امتلاك ناصية العلم» كشرط للنهضة، يضع د. الجابري كلمة «أرجل» مكان كلمة «ناصية»، مسوّغاً ذلك بأن ما نحن في حاجه إليه فعلاً هو «تلك» الأرجل «التي بها يمشي العلم ويتحرك وينمو، إنها العقلانية، والعقلانية النقدية بصفة خاصة»[٨١].

زد على ذلك أن التحرر من التراث لا يعني الإلقاء به في المتاحف أو في سلة المهملات، بل يعني «امتلاكه، ومن ثم تحقيقه وتجاوزه. ولن يتأتى لنا ذلك إلا بإعادة بنائه، بالشكل الذي يرد إليه في وعينا تاريخيته ويبرز نسبية مفاهيمه ومقولاته»[٨٢]. وألحظ أن التحرر من التراث، لا يختلف عن التحرر من الغرب، من ناحيتي التاريخية والنسبية. إن غياب «الآخر» أو بالأحرى غياب «الآخرين»، التراث والغرب، «شرط ضروري لتحقيق نهضتنا. لكنه ليس شرطاً كافياً. إن نقد «الآخر»، شرط لوعي الذات بنفسها، ولكن وعي الذات هو نفسه شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع «الآخر»، أياً كان هذا الآخر. إذاً، لا بد، في نظر د. الجابري، من «حضور الأنا» العربي «حضوراً واعياً، حضوره كذات لها تاريخ، ذات لها فرديتها وتناقضاتها وسيرورتها الخاصة»[٨٣].

يتضح مما تقدم أن ثمة جدليةً بين وعي الذات ونقد الآخر. بعبارة أخرى، إن كل واحد منهما هو شرط للآخر، ذلك لأن التأثير متبادلٌ بينهما. ويضيف د. الجابري أن العقل العربي في السنوات المائة الماضية كان عقلاً تائهاً يبحث عن تمتين علاقته بـ «عقل الماضي» بدل أن يعمل على تدشين قطيعة معه، ويحاول ربط نفسه بـ«عقل» العصر بدل أن يكون هو نفسه أحد تجليات هذا العصر، على حد تعبير د. الجابري.

---

(٨٠) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٨٩.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

ويخلص إلى أن الحاجة تدعو اليوم، وأكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين «عصر تدوين» جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح . . . نقد العقل العربي.

إنه لجليٌ مما أسلفناه أن التحرر من «الآخر» متعذر من دون أنا واعية. وإذا كان هذا التحرر شرط النهضة، فإن شرط التحرر هو قيام أنا كهذه.

هل يمكن تحرر الذات من الآخر، إذا لم تبلغ الذات درجة من الوعي تؤهلها لذلك؟ لا أعتقد ذلك. وإضافة إلى ما تقدم، فإن تحرر الذات مستحيل إذا لم تدرك الذات نفسها أنها تابعة ومقلدة. إذاً شرط من شروط التحرر أن تعي الذات أنها ليست مستقلة. ولا أتصور أن الذات قائمة بذاتها، مستقلة عن الذوات الأخرى. ومن المؤكد أن المقصود بالذات أو الأنا أو النحن العرب كافة.

صحيح أن د. الجابري يتحدث عن التحرر من الغرب، ثقافياً وفكرياً. بيد أن «الاستقلال التاريخي التام» ليس استقلالاً في هذه الدائرة فحسب، بل هو استقلال في شتى مناحي الحياة. ومع أهمية الاستقلال الثقافي والفكري، إلا أن الاستقلال الاقتصادي والاستقلال العلمي ـ التقاني لا يقلان أهمية عن الأول.

وفي الظروف الراهنة نلحظ ظاهرة موضوعية تنمو مع مضي الزمن، وتنتشر انتشار النار في الهشيم، أقصد العولمة. وثمة خشية من تأثيرها السلبي على الهوية الثقافية أو ما يسميه البعض بالخصوصية الثقافية بصورة خاصة.

وإذا كان لنا من سؤال هنا، فهو: هل يمكن تحقيق «الاستقلال التام»، وأيضاً المحافظة عليه في عصر العولمة؟

إن ما يجري الآن يُحتّم إعادة النظر في شروط نيل الاستقلال. وهذا لا يعني، بأي حال من الأحوال، التقليل من شأن التحرر، وأخص بالذكر التحرر من الغرب بالذات.

وأحب، في خاتمة هذه المداخله، الإشارة، لا أكثر، إلى أن د. ناصيف نصّار، على سبيل المثال، كان قد سبق د. الجابري في الدعوة إلى الاستقلال[٨٤]. وألحظ بعض أوجه الشبه بينهما. وأعظم شبه بين الدعوتين قول د. نصّار الذي نصه ما يلي:

«. . . إن الموقف الأساسي الذي ينبغي أن نقفه من التراث الفلسفي القديم والحديث . . . هو الموقف الاستقلالي النقدي . . .»[٨٥].

(٨٤) ناصيف نصار، «جدلية الاستقلال الفلسفي،» في: ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ٣٥-٣٦.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٧.

وثمة قول آخر للدكتور نصّار هو أن الاستقلال المقصود هو الذي يقوم على «الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية، لكن انطلاقاً من الذات»[٨٦].

واكتفي بقول أخير، داعياً المعنيين بالأمر إلى إجراء مقارنة بين الاثنين، ونصه هو:

«دور الاستقلال الحقيقي موقف وحركة، موقف تجاه الغير. وحركة بين الذات والغير»[٨٧].

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

الفصل السادس

حول «العقل الأخلاقي العربي»: نقد لنقد الجابري

طارق البشري(*)

- ١ -

أسعد دائماً بما أقرأه للدكتور محمد عابد الجابري. وهذا ليس جديداً عليّ ولا جديداً على قارئه، إنما ما عنيته من ذلك هو الإشارة إلى ما هو وجه السعادة في قراءة نصوص د. الجابري، ووجه السعادة في ظني أن كتاباته تغنيك في ما اتفقت معه فيه وفي ما تختلف معه فيه. إن ما ينتج من المعرفة والجدية والذكاء هو ما تتحقق به وجوه عديدة من النفع في كل الأحوال.

وعندما يتقرر إصدار كتاب للاحتفال بالدكتور الجابري، عالماً من علماء هذا العصر الذي نعيشه، فإنني أجد نفسي سعيداً بالمشاركة في ذلك، وألحظ أن د. الجابري لديه عدد من السجايا التي جعلت له مكاناً بين المتصدرين من مفكري هذا الزمان.

ود. الجابري يقوم بجهد صعب، لأنه اختار أن يقف عند ملتقى بحري علوم الغرب وعلوم الشرق الإسلامي. وهذا الملتقى متصادم الأمواج ومتعارض التيارات ودواماته كالأعاصير في تقاذفها وتجاذبها، فلا يملك الطفو فيها إلا من كان ذا شدة وبأس، كثرةً في المعارف وقوةً في العقل، مع حرص الرجل الحذر الذي لا تغمض له عين، ومع سرعة التدارك لئلاً تغلب الإنسان موجة من هنا أو موجه من هناك. ونحن

(*) كاتب ومفكر مصري.

نلحظ في كتابات د. الجابري ما أنتج كل ذلك لديه من حرص على مراعاة الموازين الفكرية والتعديل فيها بما يتراءى أنه الأكثر تعبيراً عنه في كل معاودة للنظر.

ويزيد الأمر تركيباً أن مراعاة تلاقي التيارات من زاوية الفكر الفلسفي، أو من جانب عموميات النظر في كل من فروع الفكر العامة، سياسية أو أخلاقية أو غيرها، أن مراعاة التلاقي من هذه الزاوية الفلسفية هو الأكثر صعوبة وأشد عسراً، ذلك أن جوانب النظر التطبيقي تقارب بين الكثير من الحلول والنتائج، في ما نسميه بفقه الفروع في كل مجال، بينما الصدور عن التكوينات النظرية ومحاولة حل مشاكل التطبيق من خلال الحلول النظرية فقط، يفضي كثيراً إلى تعميق الخلاف، إلا على ذوي القدرات الكبيرة. وعلى سبيل التمثيل، فإنه في مجال المعارف القانونية والشرعية، نلحظ أن الخلافات بين فقهاء الفروع التشريعية والوضعية أقل وأيسر في الحل من الخلافات بين المفكرين في فلسفة القانون وأصل الشرعية.

أحاول في هذه الكلمة الموجزة، أن أظهر مدى الصعوبات التي تثور في المجال الذى اختاره لنفسه د. الجابري. وأصل بهذا إلى أن هذا المجال ذا الموج المتصادم، هو المجال الذي يحتاج إلى مثل د. الجابري في ما اختار من منهج وفي ما اختط لنفسه من سبيل، أقصد من حيث سعة المعارف وحدة الذكاء وصرامة الجدية في البحث ووضوح المناهج التي يلزم نفسه بها ويصرح بها ويظهرها لقارئه في بيان وإفصاح. وهنا يمكن أطراف الحوار أن يكونوا قادرين على أن يتكاشفوا، وأن يتطارحوا بوجهات النظر وبأدوات البحث، باستقامة وثقة.

كل ذلك أقوله لأشرح ما عنيته من كيف أن قراءة المكتوب من شأنها أن تثري قارئها في ما اتفقت فيه معه وفي ما اختلفت فيه أيضاً. وإن غاية ما يتمناه أي إنسان، في ما أظن، هو أن يكون في ما يكتب نافعاً لمن يخالفه الرأي، وأن يسهم في رفع مستويات النقاش والحوار بالجدية والثقة والرصانة.

وها أنا ذا أقدم قراءتي لواحد من كتب د. الجابري، حسبما تراءى لي النظر، وأرجو أن أكون في ما كتبت قد استجبت لما ذكرته من قبل. وأرجو أن يديم الله النفع بأعمال الأستاذ الكبير، ما خرج منها إلينا، وما سيخرج إن شاء الله.

- ٢ -

هذه الجدية في النظر، وهذه الصرامة في المنطق، وهذا العكوف على العمل، وهذا الاحترام للنفس كاتباً، وللغير قارئاً، هو ما تعودناه مع محمد عابد الجابري، يحتشد للموضوع الذي يبحثه من جوانبه التي تخصص فيها، ويتقدم إلى القارىء لا

بالموضوع الذي يبحثه فقط، ولكن بالأدوات المنهجية التي يتعامل مع موضوعه بها، فيعرضها واضحة بما تستدعيه من منطق ومن أسلوب تدليل ومن ترتيب سياق.

والكتاب الذي قدمه إلينا الجابري أخيراً، هو الكتاب الرابع من مجموعة المؤلفات التي خصصها في **نقد العقل العربي**: كان أولها عن **تكوين العقل العربي**، ثم جاء هذا عن **بنية العقل العربي**، وخصص ثالثها في **العقل السياسي العربي**، ثم جاء هذا الأخير بحثاً في **العقل الأخلاقي العربي**؛ دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية[1].

ونحن عندما نتكلم عن أي مجال من مجالات الفكر أو النشاط في تاريخنا السابق، لا نميز كثيراً بين ما هو عربي وما هو إسلامي. والعنصر العربي استوعب في الحضارة الإسلامية، كما استوعب فيها العنصر الفارسي والعنصر التركي، وذلك منذ تداخلت هذه البقاع والشعوب مع انتشار الإسلام وتخلل بعضها بعضاً، في الفكر والثقافة والمكونات النفسية الجماعية، وتداخلت حقباً أيضاً في النخب السياسية والاجتماعية. أقول ذلك لأشير إلى أننا عندما نتكلم عن العقل العربي، فإننا نكون باحثين بالدرجة ذاتها عن العقل الإسلامي، أقصد العقل البشري الإسلامي، وعندما ننظر في الحضارة العربية فإننا نكون بالدرجة ذاتها تقريباً ناظرين في الحضارة الإسلامية.

وفي بداية قراءتي للبحث، فإنني أضع بين يدي القارىء عدداً من الملاحظات أجدها ذات سيطرة على طريقتي في التفكير عندما أنظر في أي كتاب أو مؤلف يتحدث عن تاريخ الفكر أو حركة الفكر أو أي من جوانب هذه الأمور.

أولاً: إن البحث في تاريخ الفكر أو حركته، في أي من المجالات النوعية لهذا الفكر، ليس مورده وفق مؤلفات المفكرين الذين اشتهروا في هذا المجال النوعي، إنما مورده أيضاً حركة المجال الاجتماعي الذي ينشط فيه هذا الفكر ويتحرك. والناس لا تعبّر عن فكرها بالحديث عنه فقط، وإنما تعبّر عنه بممارسته وبالتعامل وفقه. فمن يدعو الناس إلى الصلاة نقول إنه صاحب فكر يدعو إلى الصلاة، ومن يبني مسجداً يتعين أن نقول أيضاً إنه صاحب فكر يدعو إلى الصلاة، فإذا كان هذا الذي بنى

(١) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)؛ **بنية العقل العربي**: **دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)؛ **العقل السياسي العربي**: **محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، و**العقل الأخلاقي العربي**: **دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١).

المسجد ملكاً أو ولياً يريد فقط أن يخلد اسمه ببناء المسجد، فنقول إن اختياره بناء المسجد يدل على سيادة فكر يدعو إلى الصلاة في وقته. وقصدي في عمومه، أننا ينبغي ألا نكتفي في التنقيب عن الأفكار، بالبحث في كتب كبار المؤلفين في المجال التخصصي أو النوعي ذاته لهذا الفكر، إنما يتعين أن نستشرف حركة الواقع وأساليب التعامل ونوعياته ووجوه النشاط، لنستخلص منها ما نكشف عنه عن مفاهيم وقيم وأفكار، وما يكمن وراء الأحداث من أي من ذلك.

نحن مثلاً عندما نبحث في حركة التجديد في الفكر الإسلامي الحديث، نجمع كتابات محمد عبده ورشيد رضا والطاهر بن عاشور، ونكتب عن كل منهم، وعن نتاجه التأليفي، وعن تأثر كل منهم بمن سبقوه من جنسهم، وتأثره ببيئته وأثره في اللاحقين من أمثالهم، ويكون هذا هو تاريخ الفكر التجديدي عن الإسلام في العصر الحديث. ولا يكاد يفطن الباحث ولا القارىء طبعاً، أن ثمة مصادر أخرى لحركة التجديد هذه، هي مصادر واقعية وتطبيقية وحركية، نجدها في فتاوى المفتين وفي أحكام المحاكم وفي نصوص التشريعات مثلاً. كما نجدها في مؤسسات قامت على هذا الأمر، مثل دار العلوم بمدرسيها وطلبتها، ومثل مدرسة القضاء الشرعي بمدرسيها وطلبتها.. وهكذا.

وعندما نبحث في تاريخ الفكر العام في الفترة ذاتها، نذكر طه حسين والعقاد وحسين هيكل وشبلي شميل وفرح أنطون وأقرانهم، ونغفل عن أناس في مستويات قريبة منهم كانوا صنواً لهم في حياتهم، وإن كانوا على شهرة أقل وذيوع أضيق نسبياً. ثم نغفل أيضاً عما يستفاد من فكر اجتماعي أو سياسي مما يتجمع من مواقف ومعاملات وأحداث وتعليقات يمكن التقاطها من كتب التاريخ والخطب والبيانات والبرامج، وما عسى أن يكون موجوداً من الوثائق ومن المحاضر والمضابط للجمعيات والمجالس وغير ذلك. ولكل عصر، في حدود ما احتفظ التاريخ لنا من وقائعه، أساليب بحث خاصة به في هذا الشأن. ولحسن حظنا فإن حضارتنا العربية الإسلامية عرفت الكثير مما دُوّن وحفظته الكتب والموسوعات والتفاسير والحوليات والخطط.

ولا ننسى في هذا الصدد أن نصر محمد عارف ذكر في كتاب في مصادر التراث السياسي الإسلامي أنه توصل إلى أن ثمة ٣٠٧ من المصادر التراثية المباشرة في علم السياسة كما عرفه المسلمون، وأنه لم يطبع من هذا العدد حتى الآن إلا ١٠٥ كتب، وأن منها ما لا يزال مخطوطاً في ١٢٧ كتاباً، وأن الباقي لم يعرف بعد مكان محدد له. أما بالنسبة إلى مصادر التاريخ المعاصر، فهي في ظني لا تكاد تقع تحت حصر، بالنظر إلى الصحف والمطبوعات، ومحاضر المجالس النيابية والجمعيات وغير ذلك.

ثانياً: اهتم العقل الحديث في الغرب بالتفتيش عن «النظرية» وبذل الجهد لإقامة «البناء النظري» في أي من مجالات الفكر. وصرنا نتعامل به مع «النظرية السياسية»، و«النظريات الاجتماعية»، و«النظريات الاقتصادية»، و«النظريات القانونية». وهكذا كثر هذا الوجه من وجوه النشاط الفكري في مجالات المعارف المختلفة، وظهرت الصياغات المتعددة للنظريات من حيث المعايير المختلفة للطابع الذي يقوم عليه كل منها، وللتصنيفات التي تقصد بها، ولرسم العلاقات التي تكشف الإشارة إليها. والنظرية بشكل أو بآخر وفي الإطار العام للتعريف بها، هي تصور ذهني يصاغ في هيئة ترابط منطقي، ويعتمد على التناسق بين عدد من الافتراضات أو النتائج المعتبرة، أو التناسق بين عدد من الظواهر والعلاقات التي أسفر عنها التحقق التجريبي أو الاستنباط العقلي.

ما يعنيني في هذه المسألة أن «النظرية» نشط الاهتمام بصياغتها في المجالات المختلفة لأنها تساعد في القيام بوظيفتين أساسيتين: **أولى** هاتين الوظيفتين أن صياغة النظرية تتضمن تعميماً لعدد من النتائج المتحققة والمختبرة أو المتفق عليها، تعميماً إن كان قد جرى استخلاصه بالاستقراء لعدد مما تحقق أو جرى الاتفاق عليه، فهو يفيد في تفريع الأحكام أو تبين العلاقات أو توقيع النتائج، في ما لم تجر عليه التجارب وما لم يبلغ الحد الأدنى المعتبر من الاتفاق عليه، أي أنه بما اختبر واعتبر به يصل إلى قواعد عامة، يمكن أن يفيدنا بالنظر إلى ما لم يختبر ولا اعتبر به بعد من ظواهر وحالات وعلاقات.

والوظيفة **الثانية**، وهي التي تعنيني الإشارة إليها هنا، وما كتبتُ ما كتبتُ إلا لذكرها في هذا المقام، هي أنه بالنسبة إلى مجال الدراسة الإنسانية، فإن النظريات تقوم بوظيفة مهمة تتعلق بـ«الإسناد الشرعي» للظاهرة أو للفعل أو للعلاقة. فمع سيادة النظر الوضعي اللاديني في الغرب في العصر الحديث، كان لا بد للعقل من أن يفتش عن سند متبلور يجدد منه نظرته إلى الظواهر ويحكم به علينا، فيكون هذا السند هو معيار الاحتكام وهو مورد الحكم بالحسن والقبح. والصياغة النظرية تقوم بهذا الدور الوظيفي، فنحن لا نقول إن هذا صواب وذلك خطأ لأن الله سبحانه أمرنا بهذا ونهانا عن ذلك، ولكننا نقول إنه صواب أو خطأ لأنه الحق الطبيعي أو الأمر المتعارف عليه أو ما اهتدى إليه العقل أو ما أسفرت عنه خبرة الإنسان التاريخية أو ما شابه ذلك. ونحن نحتاج إلى أصل مرجوع إليه، أي مرجعية، تستند إليها وتتفرع منها القيم ومعايير الأحكام ونظم العلاقات والمعاملات والسلوك.

الوظيفة الأولى قام بها، في الفكر الإسلامي، هي ما نسميه القواعد العامة أو

الأصول المستقرأة من الفروع دون احتياج إلى هذه الأبنية النظرية الحديثة. ولكن هذه الأبنية النظرية الحديثة تولد الاحتياج الضروري لها، لا لكي تقوم مقام القواعد العامة والأصول الكلية فقط، ولكن لكي تقوم بوظيفة الإسناد الشرعي، عندما استبعد الإسناد الشرعي الديني وحل محله في الفكر الغربي الحديث الإسناد الوضعي، الذي عبّر عن ذاته في كل من مجالات العلوم الإنسانية لدى الغرب الحديث.

وقد تكون في هذه الملاحظة إجابة عن سؤال ثار في الصدور كثيراً، وهو لماذا لم يصنع المفكرون المسلمون نظريات، سواء في مجال الفقه الإسلامي أو في مجال فروع المعرفة الأخرى؟ . أقول إنهم كانوا يكتفون بما يسمى بالقواعد الشرعية أو الأصول الكلية أو **الموافقات** حسبما أسمى الشاطبي كتابه، و**الفروق** حسبما أسمى القرافي كتابه. لقد كانوا مكتفين بهذا الجانب دون الجانب الخاص بالإسناد الشرعي، لأن الدين والموقف الإيماني كانا يؤديان، ولا يزالان يؤديان، هذه الوظيفة في الفكر الإسلامي.

ثالثاً: نحن المسلمين أمة خرجت من كتاب، هو القرآن الكريم، ثم الحديث النبوي الشريف، هذا افتراض أولي، وهو حقيقة تاريخية أيضاً، فما من فرع من فروع العلوم التي نشط فيها المسلمون، وما من تكوين عقلي ولا من شكل وجداني إلا وكانت العمدة فيه في القرآن الكريم. وإن في تفاسير القرآن وشروحه، وفي فقه أحكامه ودلالات عباراته، وفي تذوق لغته وبيانه، في كل ذلك وغيره أودع المسلمون القدر الأجلّ من ثقافتهم وحضارتهم، ونحن عندما نفتش عن أي أمر يتعلق بالحياة الثقافية للمسلمين وعندما نتفحص سلوكهم وأخلاقهم ومنطقهم ووجهات نظرهم وأنماط علاقاتهم ونماذج معاملاتهم، إنما نبحث عن ذلك في هذه المعارف والجهود الذهنية والوجدانية التي تناقلتها الألسن بالرواية ثم دونتها الأقلام من بعد.

إن معجزة الدين الإسلامي كما استبانها المسلمون كانت في القرآن، وهو كتاب ونص، لذلك فإن عبقرية المسلمين تجلت أوضح ما تجلت في هذه العلوم والمناهج التي تتعامل مع النص المحرر، جمعاً ثم تدويناً، وهو نص الكتاب الكريم المنزل، ثم نصوص السنة من بعد، سواء من حيث تكشف أصول الشريعة الحاكمة للجماعة، أو من حيث التبين العقلي لدلالات العبارات النصية، أو من حيث التحقق العقلي أيضاً من صدق العبارات ودرجة الثبوت، قطعية كانت بالتواتر مثل القرآن كله، أو ظنية مما هو دون القطعي مثل الحديث الشريف بدرجاته. وهنا نجد علم أصول الفقه وعلم مصطلح الحديث، وتطبيقات ذلك في اجتهادات الفقه وتحقيقات روايات الحديث. ثم بعد ذلك هذا الوهج الوجداني الذي يملأ القلوب بما يثيره الإيمان من

أشواق وأذواق، حسبما نستشعره في التصوف.

وإن الثقافة الإسلامية أو الحضارة الإسلامية أبوابها كثيرة ومتعددة، ولكن أوسع هذه الأبواب في ظني هما بابان: **الأول** باب الفقه من حيث إنه أجلّ ما تمثلت فيه العبقرية الإنسانية للمسلمين في نشاطهم العقلي، ومن حيث إنه أيضاً باب يرده جميع الناس مستفتين عن وجوه نشاطهم ومعاملاتهم ومتقاضين حول حقوقهم اليومية. والباب **الثاني** هو باب التصوف بما فيه من أحوال القلوب ووهج الصدور وما تتغذى به الأرواح من صنوف الفنون والآداب.

وإن الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، على وجه التخصيص، لهما في ظني باب هو من أضيق الأبواب في هذا الشأن، وموضوعه لا ينفتح على الحياة العملية، ورجاله نخبة جد متخصصة، وقضاياه لا تكاد تمس حياة الناس في مجتمع حل مسألة علاقة الفرد بالكون وبالموقف الإيماني الديني، وحل مسألة المرجعية الشرعية للنظم والمعاملات بالموقف الديني الإيماني أيضاً. ونحن نلحظ أن المشتغلين بالفقه وأصوله والمشتغلين بعلوم القرآن والحديث يكادون يكونون مستغنين عن الفلسفة الإسلامية موضوعاً وقضايا وفروضاً. وعلى رغم ذلك، فنحن نلحظ مثلاً أن فيلسوفاً عربياً كبيراً هو زكي نجيب محمود في كتابه **المعقول واللامعقول**، عندما يشير إلى الجهود العقلية للمسلمين، يركز البصر بما يشبه الانبهار على علم النحو الذي صاغه سيبويه وعلم العروض الذي صاغه الخليل بن أحمد، ولا شبهة في أن ثمة دواعي للانبهار بهذا الضبط العقلي الرصين، ولكن وجه تعجبي أنه لا يكاد يشير إلى دور الفقه وأصوله ودور علم مصطلح الحديث بحسبانها من علوم العقل الرصين. والحقيقة أن بحوث الجابري وحسن حنفي كانت من أهم ما مهد لانفتاح بحوث الفلسفة الإسلامية على هذه الجوانب.

أما عن التصوف، الباب الكبير، فقد اهتمت به الفلسفة الإسلامية، ولكنها بطبيعة مجال اهتمامها كانت أكثر اهتماماً بجهود المفكرين المتصوفة ذوي النظر الفلسفي مثل الحلاج وغيره بأكثر من جهود المفكرين المتصوفين الموفقين بين «أهل الشريعة وأهل الحقيقة» مثل الجنيد، لأن باب الفلسفة الإسلامية، في ما أحسب، باب ضيق لا يكاد يُطلعك على «صحن المسجد» إلا من بعض أركانه.

ومن جهة أخرى، فإن الأدب في صورة الشعر والنثر الفني، قد تغافل المتخصصون فيه عما يتعلق بالشعر الصوفي وشعر المدائح النبوية، وما يتعلق بالأدعية والأوراد والحكم، وفيها كلها من صور الأدب ما يفوق غيرها كثيراً في الجوانب الأخرى، وقصروا نشاطهم على المدائح والمراثي والغزل وحتى الفخر

والأهاجي، مما كان ـ لا شك ـ جمهوره أضيق كثيراً من جمهور أدب الصوفية.

رابعاً: نحن عندما ننظر في فكر قوم معينين ننظر إلى الأفراد الذين يجمعونه ويدونونه ويستخرجون منه القواعد، وأن من يضعون القواعد لواحد من فروع النشاط الفعلي أو الإنساني عادة لا يبتكرون هذه القواعد ولا ينشئونها من عدم، وهم في ما يضعون لا يجبرون أحداً على اتباعهم والالتزام بما يقصدون من قواعد، لأنهم في العادة مفكرون وعلماء لا يملكون وسيلة جبر ولا إلزام، إنما حجية ما يصنعون لدى الآخرين ترد من أنهم اكتشفوا الموجود وصاغوا ما هو سابق الالتزام به، فهم يعبّرون ويقننون ما تعارف الناس عليه من قبل وما تعارف عليه أهل الصنعة في هذا الفرع من فروع النشاط العقلي والوجداني الذي تكلموا فيه.

فمثلاً كان الشعراء ينظمون الشعر نظماً موزوناً وبقافية قبل أن يأتي الخليل بن أحمد بعلم العروض. وإن ما صنعه الخليل بعقليته العلمية الرياضية القادرة على التعميم والتصنيف وإدراك الفروق والموافقات بين الظواهر، هو أنه استخلص من شعر من قد سلف من الأوزان التي كانوا جروا عليها، وصاغها في صيغة البحور القائمة على التفعيلات. فمثلاً كان العرب يتعارفون في كلامهم بشكل كل لفظ بحسب موقعه في الجملة وبما يفضي إلى المعنى المحدد له، فيرفعون الفاعل ضماً أو بالواو وينصبون المفعول بالفتح أو بالياء، وإن أخطأ القائل في ذلك انقلب المعنى لدى السامع، وكل ذلك جرى بالتعارف والالتزام قبل أن يستخرج سيبويه علم النحو ويصوغه بالعبارات المجردة العامة ويحدد الفروق والموافقات. ومثلاً، فإن الفقهاء كانوا يستخرجون الحكم في الحالة غير المنصوصة على الحكم في الحالة المنصوص عليها بجامع اتحاد العلة، وكانوا يدركون نطاق الحكم في عمومه وخصوصه، وذلك قبل أن يضع الشافعي علم أصول الفقه استخراجاً مما كانوا يفعلونه وصياغة منضبطة لما كانوا يصنعون، وعبَّر بالقواعد العامة عن واقع ما يمارسون، وصاغ ذلك في عبارات عامة تترسم قواعد المنهج. والقياس مارسه أبو حنيفة قبل أن يولد الشافعي. ويترتب على ذلك أمر مهم، وهو أن الممارسة تسبق الفكر، والممارسة الفكرية الجزئية تسبق الممارسة الفكرية العامة التي تقوم على تقعيد القواعد، والحركة تسبق التعبير عنها منضبطة قبل أن يصاغ وجه الضبط لها في قواعد محددة.

ولذلك، فنحن عندما ننظر في الممارسة العقلية، لا يمكننا الزعم بأنها بدأت بمن وضعوا القواعد لها ولا بمن صاغوا التعبير عنها، إنما نستخلصها من واقع ممارسات السابقين. ونعتبر بأقوال المقيدين لها لا بحسبانهم أنشأوا ما قالوا، فينسب إلى زمانهم دون من سبقهم، ولكن بحسبان أنهم عبروا عن ممارسات السابقين، فيرتد

عملهم إلى كونه كشفاً لأفعال من قد سلف، إلا أن تقوم بَيِّنة على غير ذلك فتذكر. ولهذا الأمر أهمية تبدو لي مهمة في حدود الموضوع الذي نعرضه.

- ٣ -

هذه الملاحظات أردت أن أفتح بها حديثي القصير عن الكتاب الكبير الذي بين أيدينا، لأن الجابري افتتح الكتاب بمجموعة من المقدمات المنهجية التي قامت على أساسها «عمارة» الكتاب، من حيث الأساسات والأركان والدعامات وهندسة الإنشاء، ومن حيث تسويغ البدايات وذكر وجوه التتابع. وأقرّ بأنني في ما ذكرته الآن أختلف مع الكاتب في منهج هيكلته لهذا المؤلَّف، لأن الكتاب بالمقدمات المنهجية التي أوردها في القسم الأول منه جهد على أن يسوغ للقارىء بأن يبدأ النظر في العقل الأخلاقي العربي الإسلامي، بما بعد سنة ١٤٠هـ، وأن يبدأ بعصر التدوين والكتابة، على رغم أن العلم وجد قبل ذلك معتمداً على المرويات، وكانت الصحائف المدوّنة تقوم بدور ثانوي مساعد لنقل العلم بالرواية بالقول والسماع. وكانت المخطوطة المدوّنة لا يحتج بها إلا بواسطة ثبوت السماع لها من الثبت الثقة العادل غير المجروح، ووجدت الرواية الشفهية مناهجها الخاصة في التثبيت والتوثيق.

فإذا كان الكتاب حصر بحثه في أسماه «الثقافة العالمة» واضطره ذلك إلى «اختيار عصر التدوين كبداية ومنطلق»[٢]، فإن العلم أو الثقافة العالمة لم تبدأ بعصر التدوين. والتدوين الذي بدأ في سنة ١٤٠هـ، حسبما يذكر الكتاب، هو تدوين الحديث الشريف[٣]، ولكننا نلحظ أن القرآن الكريم دُوِّن في عهد أبي بكر الصديق في السنتين التاليتين لوفاة الرسول (ﷺ)، فضلاً عن أن الكتاب الذي نناقشه لم يثبت أثراً للحديث الشريف في العقل الأخلاقي عند المسلمين، ولا أفرد لذلك بحثاً مخصوصاً. وكذلك الأمر بالنسبة إلى القرآن الكريم لا يكاد يلحظ إفراد لذكر أثره التكويني في هذا العقل، ومن ثم فإن الاعتبار بتاريخ تدوين الحديث الشريف كعلامة بدء للبحث في العقل الأخلاقي العربي هو اعتبار لا تؤيده النتيجة المستفادة من هذا التحديد التاريخي، لأن المؤلف انتقل هنا مباشرة إلى الفكر الفارسي، فهو اعتبر بتاريخ تدوين السنة النبوية ليبدأ لا بالنظر في أثرها، ولكن ليبدأ منتقلاً مباشرة إلى الفكر الفارسي: الفكر الديواني لعبد الحميد الكاتب وغيره، وأدب ابن المقفع وغير ذلك.

ثم إن الكتاب في مقدماته المنهجية بدأ بالكتب والمؤلفات، بما رآه ذا دلالة في

(٢) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص ٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٧.

رسم أسس العقل الأخلاقي، ولم يستخلص سمات هذا العقل من الممارسات العقلية الجزئية والكلية التي يمكن أن نستدل عليها من المأثور من الأقوال والأحاديث والوقائع التي انتقلت بالرواية طبقة إلى طبقة حتى دوّنت. وما أظنه بالترجيح، أن الأمر الذي يستفاد من الواقع المعيش يكون أبين دلالة وأصدق تعبيراً وأبعد عن شبهة الاصطناع من الأقوال التي تعدُّ سلفاً للإفادة الصريحة عن ذلك الأمر.

لقد ساغ تصميم «عمارة» البحث على أن تبدأ بما بعد سنة ١٤٠هـ، وأن تبدأ بالأثر الفارسي في العقل الأخلاقي العربي بما يستغرق نحو ١٢٥ صفحة، ثم الأثر اليوناني بما يستغرق نحو ١٧٠ صفحة، ثم يرد التصوف في نحو ٦٠ صفحة، ثم يتلوه الحديث عن «الموروث العربي الخالص» في نحو ٤٥ صفحة، ثم «الموروث الإسلامي..» في نحو ٨٥ صفحة، بمعنى أن الكتاب أظهر المضاف قبل أن يبيّن المضاف إليه، وتحدث عن أثر الوافد الخارجي قبل أن يكشف لنا عن الأصيل والموروث الذي تأثر، وهو الذي يقوم بعملية الفحص له والتبيين والتحليل. كما أن الأثر الخارجي على العقل العربي عولج في نحو ٣٠٠ صفحة، فضلاً عما ورد في التصوف عن هذا الأثر الخارجي. وعولج «العربي الخالص» والإسلامي في نحو ١٣٠ صفحة في آخر الكتاب، وقد اقتضى تأخيرهما إلى آخر الكتاب ١٣٠ صفحة في أوله تشمل القسم الأول من الكتاب، وتسوغ المنهجية التي اقتضت هذه الزحزحة للموروث العربي الخالص والموروث الإسلامي الخالص من أول الكتاب إلى آخره.

إن الكتاب في تفسيره لهذا الأمر يذكر أنه إذا كان «من الأمورالعادية» أن تلجأ الثقافة إلى نظام القيم الخاص بموروثها، أي موروثها العربي الإسلامي الخالص، فإن الأمر غير العادي أن «تضطر» في لحظة ما إلى الاعتماد على موروث آخر فارسي أو يوناني أو صوفي، ويقول إن هذا ما حدث، ثم جاء «التأليف» في قيم الموروث العربي الإسلامي «الخالصين» باعتباره رد فعل على هيمنة نظم القيم الوافدة.. ولم تتجاوز مرحلة رد الفعل إلى مرحلة العمل الأصيل إلا بعد قرون[٤]. والكتاب الذي نناقشه في هذا التفسير يفترض أنه في ما قبل «الوفود» الفارسي واليوناني، كان ثمة فراغ، وأن استدعاء «الخارج» كان أمراً غير عادي، وهو طبعاً أمر غير عادي إن كان حدث كما يصوره الكتاب، وكونه غير عادي لا يفسر شيئاً، لأنه يُبقي السؤال قائماً، وهو لماذا حدث هذا الأمر غير العادي؟ والجواب هو أنه كان ثمة فراغ أو أزمة. لقد اختار الكتاب التفسير بالأزمة.

فأحداث «السقيفة» بعد وفاة الرسول (ﷺ) ـ في ما يذكر الكتاب ـ هي أزمة،

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٩-٦٠.

والفتنة الكبرى على عهد عثمان هي أزمة، وما أسماه «صراع الغنائم» على عهد عمر هو أزمة، ثم استطرد إلى ظهور الفِرَق وصراعات السياسة، ثم ردّ الأمور كلها إلى السياسة وصراعات المجتمع حتى «أصبحت القيم الدينية نفسها، بل الدين نفسه موضوعاً للسياسة»(٥). وعرض الأزمات في هذا الجزء من التفسير فيه شيء من التناثر الذي لا يفيد متصوراً متماسكاً، ولكن يبقى لدى القارىء الكثير من التحفظات التي تجعله لا يسلم بهذا التفسير. فأحداث السقيفة ليست أزمة إنما هي خلاف حسم في اليوم ذاته، وما بقي منه من آثار ينشىء شيعاً وفرقاً، ولكنه لا يثير تمزقاً ولا تفتيتاً. والفتنة التي أفضت إلى مقتل عثمان هي أزمة فعلاً، ولكن عثمان هذا الذي اختلف فيه المسلمون إلى حد القتل واختلفوا بعده إلى حدّ الاقتتال، هم أنفسهم المسلمون الذين أجمعوا على التصديق بالمصحف الشريف الذي جمعه، وهم أنفسهم المسلمون الذين أبقوا على وحدة الدولة الإسلامية من بعد، ولم يزد الخلاف على حدود ما تصنعه المعارضة السياسية في دولة موحدة.

إن ما يذكره الكتاب تفسيراً للاعتماد على الفكر الوافد دون الموروث، لا يتأتى الاعتبار به إلا بأن يكون الموروث فارغاً أو تكون ثمة أزمة. والأزمة المسوّغة لذلك هي الأزمة التي تكون أفضت إلى حد يشبه الفراغ الفكري، وذلك بأن يفضي التهافت والتهاتر في الخصام إلى حد الإفقاد الكامل للفاعلية، فتصير القوى المتخالفة من حدة الخصام ومن تساوي أطرافه مما ينتج العدم. وهذا باليقين لم يكن حال المسلمين وقتها، لا على صعيد الفكر، ولا على صعيد السياسة، ولا على صعيد القيم والأخلاق. والصراع السياسي كان متوقعاً، إذ تنشأ دولة حديثة على أنقاض وحدات قبلية لا تزال آثارها قوية، فضلاً عن فتوحات في بلاد مختلفة الأديان السماوية وغير السماوية، ومختلفة الحضارات الفارسية واليونانية وغيرها، ومختلفة الأوضاع السهلية والجبلية والصحراوية، ومختلفة أنماط الإنتاج الرعوي والزراعي والتجاري، ومختلفة اللغات والشعوب والتواريخ. ولذلك، فإن بقاء الدولة وبقاء الشعور الجماعي بالانتماء المشترك وبالجماعة هو ما يستوجب الوقوف عنده واستخلاص مدى القوة الفكرية التي عصمت هذه الجماعة ودولتها من الانهيار والتفكك.

إن تعدد القوى السياسية لا يعتبر انهياراً ما بقيت الدولة وبقي الشعور بالانتماء إلى الجماعة الواحدة، والتنوع الفكري لا يعتبر انهياراً ما بقيت المرجعية الفكرية واحدة، وصراع السلطة لا يعتبر انهياراً ما بقيت الدولة واحدة. وكل ذلك لا يعتبر انهياراً للقيم ولا إلغاء للعقل الأخلاقي الضابط للأعمال والتصرفات والمعاملات

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.

ووجوه النشاط، والمنشىء لمعايير الاحتكام وأسس التقويم. والقول بغير ذلك يعني أن نتطلب المستحيل من قيام مجتمع بغير تعدّد ولا تنوع ولا تصارع ولا اختلافات فكرية وقيمية ولا فقراء ومترفين ولا معارضة. كما أنه من نافلة القول إن اختلاف أحكام القضاء لا يعتبر أزمة قيم. ولا يكون السند في الاستدلال على شيء من ذلك مما يكتبه ابن المقفع عن القضاء وعدم استقلاله أيام معاوية والأمويين، هو استناد غير كافٍ، وابن المقفع لا يعتمد مرجعاً في التاريخ ولا في الفقه، وإن اعتبر بعض ما يقول عن هذا الشأن فإنما يجري الاعتبار النسبي به بحسبانه دليلاً فرعياً وثانوياً.

إن الكتاب ـ الذي نناقشه ـ عُنون الفصل الثاني منه «في البدء كانت أزمة القيم»، والأزمة تفيد الفراغ المسوّغ للوفود الحضاري والفكري من «مناطق الضغط المرتفع»، كما يقول علماء الجغرافيا، أي تنحية العنصر الموروث أو العنصر الأصيل[٦]. ولم يرد الالتفات إلى المصدرين الأساسيين للقيم، وهما القرآن الكريم والسنّة النبوية، بل جرت الإشارة إلى السنة النبوية فقط في معرض الحديث عن وضع الأحاديث الشريفة واصطناعها لخدمة مواقف سياسية. وقد حدث وقتها هذا الوضع فعلاً، ولكن الأحاديث الصحيحة معروفة ومتداولة ولها رجالها وسلاسل رواتها المعروفين والمقدر علمهم وضبطهم ومدى تثبتهم، ولا ينفسح الكلام لبيان أسماء هؤلاء من الصحابة والتابعين وتابعيهم ممن استندت حركة تحقيق الأحاديث من بعد إلى علومهم ومناهجهم في التحقيق.

ومن جهة أخرى، فإن القرآن كان مجموعاً وكان مكتوباً مجتمعاً عليه وفيه الأصول الثوابت للقيم التي يتعين على المسلمين اتباعها، والمشتهر من الحديث كان هذا وضعه أيضاً. ولا أدري كيف ساغ عدم التنبيه إلى هذين المصدرين عند الحديث عن قيم المجتمع والعقل الأخلاقي لها في القرن ونصف القرن الأولين من بعثة رسول الله (ﷺ)، وقد كان الإيمان بهما طازجاً واليقين بهما حاراً والنفوس المؤمنة لا تزال تتنسّم عبير الرسالة المحمدية وتقوى بها على أزمات السياسة وجراحات توحيد الجماعات وامتزاجها في أمة واحدة.

يرد الأساس الثاني لتنحية الموروث العربي والإسلامي عن أن يكون له دور في القرن ونصف القرن الأولين، عند الحديث ـ في الكتاب الذي نناقشه ـ عن الحرية والمسؤولية، فعرض لبعض من مباحث علم الكلام في الإرادة والحرية والمسؤولية، وفي صفات الله سبحانه، وفي أفعال البشر، بحسبان أنه كلما نسبنا إلى الإنسان أفعاله

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٧ و٧٨.

واتصلت بإرادته وقدرته واختياره، ضاق مجال «لا فاعل إلا الله». ويعرض هذا الفصل لرأي المعتزلة في هذا الشأن بحسبان أن الفعل الذي يقع من الإنسان بعلمه ومن قدرته وبغير ضرورة ولا إلجاء هو ما يقع تحت طائلة المسؤولية الدينية والأخلاقية والقانونية، وأن «هذه الأحكام تتعلق بأفعال الله وبأفعال العباد». ثم يعرض للأشاعرة وموقفهم. ويبدو لي من هذا العرض أنه يرى أن واحداً من أسباب ضعف الحرية والمسؤولية يرد من الابتعاد عن فكر المعتزلة هذا، وأن هذا ما يراه حدث فعلاً لدى الجمهور والعامة على مدى القرون. وقد سيطر على ظن العقلانيين المحدثين هذا الحكم.

وفي ظني أن المعتزلة على رغم نفيهم الصفات، فهم قالوا بتثبيت الصفات بالنسبة إلى موضع الأفعال. إن وضع حكم عام لأفعال الناس وأفعال الله سبحانه وتعريف الفعل الإلهي بما يعرَّف به الفعل البشري، هو مثل القول في الصفات بأن الله سبحانه سميع وبصير كسمع البشر وبصرهم، أو يده كأيديهم وعينه كأعينهم. التشبيه الأول يرد في الأعضاء، والتشبيه الآخر يرد على التصرفات، والتنزيه يجب أن يكون مشمولاً به الجنسان معاً، ونحن نطلق الألفاظ الدالة على شؤوننا الدنيوية ولا نكاد نستبين غيرها، مع وجوب إدراك أن ليست لدينا أهلية التصور ولا صلاحيته لكي نصف أفعال الله سبحانه ونتصورها، فإرادة الله سبحانه ليست من نوع إرادة البشر في الفاعلية، والأوصاف ليست كالأوصاف، والتصرفات ليست كالتصرفات، وليس كمثله شيء، وليس في مكنتنا أن نصف أو نسمي أمراً يتعلق بالشأن الإلهي إلا بما اعتدنا من لغة تخاطب وتصورات وألفاظ، ولكن ينبغي أن نكون عارفين بأن ليس كمثله شيء، وأن الكيف مجهول، وأن السؤال عن ذلك بدعة، كما قال الإمام مالك. فالمسألة محل العلاج هي في ظني غير قائمة لأنه لا يمكن أن نترسم بعقولنا علاقة بين ما هو خاضع لتصورنا وإدراكنا وعقلنا، وبين ما هو منزّه عن ذلك وليس كمثله شيء. والأمر هنا أمر إيماني ترد وسائله المعرفية من مورد آخر، لأن العقل هنا بتصوراته الدنيوية يصل إلى نقطة يدور بعدها حول نفسه.

ثم ترد العبارة الأخيرة في هذا الفصل ـ من الكتاب الذي نناقشه ـ لتضع نص التساؤل التالي: «لماذا انصرف علم الكلام وهو العلم العقلي في الإسلام عن مجال الأخلاق، مجال التشريع للعقل البشري؟ هل لأن الموضوع ليس في مجال العقل، وأنه بالتالي في مجال الشرع وحده؟». ثم يذكر أن السؤال ينقل إلى البحث «في أساس الأخلاق في الفكر العربي» (وهو يقصد الفكر الإسلامي)، وأنه سؤال يقع في قلب «المشكلة الأخلاقية، أهم المشاكل في فلسفة الأخلاق». وهذه العبارة بما تفيده من «اختصاص» علم الكلام بأنه العلم العقلي، هي صيغة ليست صائبة وليست صحيحة، لأن العلوم العقلية متعددة في الفكر الإسلامي، وإلا فماذا نقول عن علم

أصول الفقه وعلم الفقه؟ وماذا نقول عن علم مصطلح الحديث؟ وماذا نقول عن النحو والصرف؟ وماذا نقول عن علم العروض؟ أليس كل ذلك من العلوم العقلية؟

والعبارة السابقة أيضاً تكشف في ظني عن نظر يفيد أن مجال الأخلاق هو مجال التشريع للفعل البشري، وأن هذا المجال للتشريع للعقل البشري لا يرد في مجال العقل إنما يرد في مجال الشرع. فهو يرى أن الأخلاق إما أن تخضع لـ«العقل» أو لـ«الشرع». وهذا النظر في ظني بعيد تماماً عن الدقة، ويتناقض مع الأسس التي قام عليها الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية، ذلك أن العقل البشري لم يزهُ ويزهر كما زها وأزهر في مجال الشرع. إنه استغنى ـ كما سبقت الإشارة ـ عن الوظيفة التي تؤديها النظرية بالنسبة إلى المرجعية الشرعية، ولكنه أعمل العقل في الاستقراء والاستنباط بما ولّد القواعد الشرعية والمنهجية الخاصة بتحقيق النصوص، وتحقيق الوقائع والاستدلال وضبط المفاهيم والمفادات.

لقد تاه نظر الكتاب الذي بين أيدينا لأنه باعد بين الشرع والعقل، فجاءت «الأخلاق» لقيطة في أرض بوار، لأنه لا يريد أن يقترب من الشرع، ويحسب العقل بعيداً عن الشرع. إن أصول الفقه علم صنع أموراً مهمة جداً في هذا الشأن، لأنه أدخل العقل في نطاق الشرع وأقام من العقل همزة وصل بين المرجعية الثابتة والواقع المتغير، وبين النص المحدد والواقع المتنوع، كما أنه وضع الدين في قلب المصلحة. فبعُد مفهوم المصلحة في الفكر الإسلامي عن مفهوم المنفعة في الفكر الغربي، إذ وضع الشاطبي على قمة المقاصد «حفظ الدين»، ثم حفظ النفس والعقل وغير ذلك من المقاصد الخمسة المعروفة. وبهذا صار الشرع معقولاً، أي يسع فكر العقل المنضبط، وصار العقل عاملاً في إطار الشرع.

هذا الفصل الجازم بين الشرع والعقل ـ على ما يتصوره الكتاب الذي نناقشه ـ وبين المنقول والمعقول، هو ما به تاه موضوع الأخلاق عن أن ينجذب إلى فروع العلوم والمعارف التي عرضته وناقشته وأفسحت له وتضمنت مناهج النظر فيه والاستخراج، وهي علوم الشريعة والفقه. ولأن الكتاب لم يطرق هذا الباب، فقد ابتعد عن الأسس التي يقوم عليها «العقل الأخلاقي» لدى المسلمين. وغاب عنه أظهر موردين وأوسع مرجعين للعقل الإسلامي، وهما القرآن والحديث. فلم يجد الكتاب في القرن ونصف القرن الأولين للإسلام، إلا فراغاً وعدماً أو أزمات سياسية ولدت التوازن الصفري بين القوى المتعارضة، وهو التوازن الذي يفيد العدم، كما نقول ثلاثة من ثلاثة تساوي الصفر. فلم ير إلا اجتياحاً فكرياً لموروثات الآخرين، فارسية ويونانية، وصوفية فكرية ذات أصول خارجية. ولم ير العقل العربي الخالص ولا الإسلام الخالص

إلا بحسبانهما ردود فعل أتت في القرون المتأخرة حتى القرن الثامن الهجري.

ثم يرد الفصل الرابع عن العقل والنقل وعلى أيهما تؤسس الأخلاق. وكما أن الكتاب يفصل بين الشرع والعقل، فهو يفصل هنا أيضاً بين العقل والنقل، ويضع السؤال بطريقة أثارت الثنائيات التي توضع وضعاً متناقضاً أو متضاداً من حيث إمكان اجتماعهما معاً أو رفعهما معاً. ونحن عندما نتكلم في إطار الشريعة ومعالجات الفقه وأصوله، نجد أن المعقول والمنقول يتداخلان دوماً في الأعمال وفي النظر التطبيقي، وأنه ما من معقول إلا ويحمل في طياته أصولاً منقولة، وما من منقول إلا ويؤول لدى من يتناوله إلى وجوه عقل وأعمال فقه.

وعندما ثار في هذا الفصل أمر العقل والنقل في الأخلاق، فإن ذلك اقتضى الإشارة إلى طبيعة العلاقة بين الفقه والأخلاق، وهنا نجد الإجابة سريعة وحاسمة تعجل الباحث بوضعها، فقال «إن النص الديني في الحضارة الإسلامية، ولو أنه يغطي من الناحية المبدئية، جميع مظاهر الحياة، فإنه ترك مع ذلك للأخلاق مجالها الخاص الواسع العريض، وهذا الوضع ينتج منه أن الدين في الإسلام ليس هو أساس الأخلاق. . .»، ثم يذكر أن من لا يريح ضميرهم الديني هذا القول يقبلون القول إن الدين ليس وحده أساس الأخلاق، ثم يقول إن الإجماع قائم على أن مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل. وهكذا حسم القضية قبل أن يناقشها ووضع النتيجة قبل أن يعرض المقدمة. ثم أحال على مناقشة تالية لعلاقة العقل بالنقل. ثم استند إلى دعوة القرآن الكريم لإعمال العقل، ولم يذكر أن هذه الدعوة هي «نص» أيضاً وهي «نقل» وهي «دين»، مما يؤكد التداخل بين العقل والنص وبين العقل والنقل وبين العقل والدين بغير ما يثيره من ازدواجية تناقض أو تضاد. وقد أشار هذا الفصل في النهاية إلى أن الخلاف العملي يضيق بين المعتزلة والأشاعرة في مجال الأخلاق، وأن العقل والشرع يتقاربان لدى الماوردي، وأن العقل الأخلاقي كان عند الفقهاء أكثر مرونة منه عند المتكلمين[٧]، وهذا ما يؤكد الملاحظة التي أبديتُها من قبل، ولكننا لا نلحظ أن الكتاب بهذا الذي انتهى إليه هذا الفصل قد عدل عن خطته وصار أكثر اهتماماً بالبحث عن العقل الأخلاقي في مجال الشريعة والفقه، وفي هذا وجه تناقض.

- ٤ -

لا أريد أن أطيل الحديث، وملاحظاتي منهجية في الأساس، وهي تكمن في عمق ما يصدر عنه فكر الكتاب مما اختلف معه فيه، وقد أوضحت قدراً من ذلك في

(٧) المصدر نفسه، ص١٠٣، ١١٦ و١٩٩.

ما سبق، ويبقى بعد ذلك الحديث عن أثر اختلاف منهج التناول في عرض مادة الموضوع وفي النتائج المترتبة. والسؤال الذي يصعد إلى ذهن قارىء القسم الأول من الكتاب، وهو المشار إليه في ما سبق، هو أنه إذا كنا، ونحن نؤسس للعقل الأخلاقي العربي والإسلامي، سنستبعد القرن ونصف القرن الأولين من الإسلام، وهي الفترة التي تمثل الوعاء الزماني لتأسيس الحضارة العربية ـ الإسلامية، وإذا كنا سنتبع في ذلك منهجاً يقتضي منا أو يسوغ منا استبعاد الدين والعروبة والإسلام من أسس تكوين العقل الأخلاقي العربي والإسلامي، فماذا سيبقى للعقل بخاصة، وللأخلاق بعامة، من الإسلام ومن العروبة؟ لم يبق إلا الفرس الكسرويون واليونان الإغريق، أي لم يبق إلا غير العرب والإسلام، وهذا ما ظهرت به صورة العقل الأخلاقي، غير العربي وغير الإسلامي.

عند بدء الحديث عن الموروث الفارسي، كان لا بد من الإشارة إلى ما قبل هذا الوفود، وهذا ما أورده الفصل الخامس، لأنه يستحيل الحديث عن وفود الموروث الفارسي إلى الثقافة العربية الإسلامية، دون الحديث عن الثقافة العربية الإسلامية، والاستحالة هنا لا يلغيها ولا ينفيها التركيز على أزمات ما قبل الوفود، لأنه لا بد من أن يكون هناك شيء موجود، صحيحاً أو معيباً، سليماً أو عليلاً، رخياً أو مأزوماً. فذكر الكتاب «لا بد من الانطلاق من فحص ولو سريع لطبيعة هذا القطاع من الموروث العربي»[٨]، فأشار إلى أدب الخطابة والرسائل، ولكننا هنا نجد الإشارة لخطب زياد بن أبيه والحجاج، ولا نلمح خطب أبي بكر وعمر، ونجد رسائل كتبة الدواوين أيام الأمويين مثل سالم بن عبد الرحمن وعبد الحميد الكاتب، ولا نجد رسائل مالك، والليث بن سعد مثلاً. ونجد الإشارة إلى القيم الدينية لا ترد إلا حيث تكون موظفة لفتح الأمصار ولطاعة الحكام، وأن الأمر بطاعة الله يوظف لطاعة الحكام. ونحن نلحظ هنا أن قصر الحديث على أدب الدواوين، من شأنه أن يكشف نوعاً من القيم مما يريد السلطان أن يذيعه، أو أنها بالأقل قيم تروّج في دوائر السلطان، وإن كان الكتاب قد حصر دلالة المفاد في إطارها النسبي لكان هذا أصوب، لأن وجه عدم الاقتناع بما يذكره أنه تعامل مع مصدر واحد يتعلق ببيئة اجتماعية سياسية نخبوية واحدة، وعمم ذلك كله على نطاق «العقل الأخلاقي عند العرب».

إن الطاعة التي يروّج لها هذا النوع من أدب الرسائل، هو ما يصدر عنه كاتبوها، وهم من عمال دولة السلطان. ولا يوجد تنظيم حكومي أو أهلي إلا ويستلزم من رجاله الانضباط والسمع والطاعة من الأدنى مرتبة إلى الأعلى مرتبة. فهو

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

أمر واقع. ولا توجد دولة لا تتطلب من شعبها طاعتها ولا يلح عمالها في تزكية هذا الشعور والترويج له. وعلى وجه الخصوص، فإن دولة عربية إسلامية ناشئة من تجمعات قبلية وحضارية متباينة، تكون إحدى وظائفها التاريخية الأساسية أن تدعم هذا الشعور بالانضباط لها، وهو فرع من الشعور بالانتماء إلى الجماعة السياسية الجديدة القائمة على أساس الديانة الإسلامية.

وقيمة الطاعة ذات عدد من الوظائف، فهي استبداد لدى الحكام، وهي انضباط لدى الجماعات الأهلية، وهي استقرار وارتباط لدى التكوينات الناشئة لدعم الشعور بالامتزاج بها. وعندما نتكلم عن الطاعة، لا يجوز أن نغفل عن الأصل الأول الذي تقرر في دولة الإسلام بعد وفاة رسول الله (ﷺ)، وجاء ذلك على لسان أبي بكر عندما قال: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله»، واتصل هذا القول بالتأسيس الأول للقيم الإسلامية، لصدوره عن أبي بكر ولارتباط معناه بآيات من القرآن الكريم، ولأنه يضع السلطة السياسية في إطار الشرعية الإسلامية والمستفادة من القرآن (قول الله) ومن السنة (قول الرسول). وجاء هذا القول في خطبة كان يمكن أن تكون هي وأمثالها مما يشار إليه في تأسيس العقل الأخلاقي، وتمثل القيم المرجو تحقيقها ومعايير الأحتكام التي مما يشار إليه في تأسيس العقل الأخلاقي، وتمثل القيم المرجو تحقيقها ومعايير الاحتكام التي تقاس بها أفعال الحكام والناس، حتى وإن لم تجد مجالاً ثابتاً في التطبيق. ولا نكتفي عن ذلك بالحجاج بن يوسف وأضرابه.

وأنا لم أستطع أن أفهم قط، ما ورد من أحكام عامة مطلقة بغير دليل، عندما يقال مثلاً إن الدولة الأموية كانت «خالية أو تكاد من الطابع الديني»، وإن الأمر انتقل من هذا الحال «إلى دولة توظف الدين من أجل تبرير قيمها وإثبات شرعيتها.. زمن العباسيين». هذه الأقوال الجازمة كيف يمكن لها أن تناقش وهي أتت خالية من الدليل الذي يسند أياً منها؟ وأي قول لا تمكن مناقشته إلا من خلال الدليل المصاحب له، لتقدير وجوده، وصحته من خلال تبين مدى قوة الأدلة الساندة له أو وهنها. ومن جهة أخرى، فما هو المعيار الذي تعتبر به الدولة ذات طابع ديني أو ليست كذلك؟ وقد ورد في هذا الفصل السادس من الكتاب الذي نناقشه أن بني أمية لم يوظفوا الدين وعملوا استقلالاً عنه بغير وقوف ضده، ومارسوا الصراع باعتباره صراعاً على السلطة وليس صراعاً دينياً، وأن بني هاشم طالبوا بالخلافة باسم الدين، وأن الدولة العباسية لم تستخدم الدين أولاً، ثم استخدمته ثانياً.

ومن خلال هذا السياق، نلمس أن تقرير دينية الدولة أو عدم دينيتها يتعلق أساساً، في سياق العرض التحليلي الذي يثبته الكتاب، بمدى توظيف الدين في

العملية السياسية أو عدم توظيفه. وكأن الحكم والسلطة في جوهرهما يستغنيان عن الدين، وكأن السلطة تتصل به فقط إن احتاجت إلى توظيفه أو لا تحتاج إليه فتتركه. وفي هذا الشأن، أقول إن ما غاب عن هذا التحليل ـ الذي تبناه الكتاب ـ هو أن لكل سلطة سنداً من شرعية بغيرها لا تقوم السلطة ولا يمكن ضمان الانصياع لها ولو بالقهر والتغلب، وإن القهر والتغلب لا يكفيان لضمان بقائها وتقبل الرعية لها، إنما يلزم للناس معها الاندراج في إطار من الشرعية السائدة، سواء أكانت دينية أم علمانية أم معتمدة على أعراف سابقة يمكن استخراج مقوماتها. وبهذا النظر، فإنه ما من حكم أموي ولا عباسي أو عثماني كان يمكنه أن يضمن الحد الأدنى من التقبل العام له إلا من خلال أن هذه الدولة مشخصة للجماعة المسلمة. ومن هنا، ترد الصلة الحيوية للإسلام بالدولة، وما كان يمكن أن تتوحد تلك الجماعة وتقوم دولة واحدة عليها، وكانت من قبل قبائل وأجناساً وشعوباً ولغات وديانات شتى، وما كان يمكن أن تتوحد الجماعة وتقوم منها دولة واحدة إلا من خلال الجامع الإسلامي العام والاندراج فيه.

يرد بعد ذلك الفكر الفارسي بقيمه الكسروية من خلال عرض أدب ابن المقفع في **كليلة ودمنة** و**الأدب الكبير** و**الأدب الصغير**، وابن قتيبة في **عيون الأخبار**، وابن عبد ربه في **العقد الفريد**، ثم الماوردي. ونحن نلحظ هنا أن النص الأدبي هو النص المختار، وكان عليه المعول في نقد الموروث الفارسي الفكري الوارد إلى العقل الأخلاقي العربي. ويمكن أن تمثل وجهة نظر الكتاب أمراً معتبراً بالنسبة إلى تمشيه في التحليل مع وجهة نظر الكتاب المبحوث والكتاب الذي بحثه له، ومن حيث جذور فكر كل كتاب في ما أنشأ وفي ما اختار. كما يمكن أن تعارض بوجوه تحليل أخرى.

ولكن يبقى ثمة أمر لا وجه للخلاف بشأنه. إننا لا نستطيع أن نقتنع بأن هؤلاء الكتّاب ومن كتب عنهم في هذه الفصول «الفارسية الكسروية» يمثلون دلالة عامة لما وقر عن العقل الأخلاقي الإسلامي، فهم أفراد ذوو خصوصيات فكرية ملازمة لهم، وهم قلة محدودة لا تكاد تمثل وجوه انتشار عام في تكوين «العقل الأخلاقي العربي»، وهم غالبهم ذوو اتصال بدوائر الحكم والسلطة يعكسون فكرها وقيمها الخاصة بأكثر مما يعكسون الفكر العام، أي هم جزء دال في جزئيته، ونسبي الدلالة في عموميته. وهم غالبهم يرد من مجال الأدب ذي السهم الأصغر في تكوين «العقل الأخلاقي» على مدى القرون وفي المجال العربي أو الإسلامي. وإنه لم توجد ضرورة منهجية قط ألجأت الكاتب إلى أن ينحصر في هذا الإطار، إلا ما قاله «لأننا قد انطلقنا من فراغ» وإنه «وجد نفسه على أرض يخلو سطحها من الآثار»[٩]، وهذا على رغم ما سبق أن

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

أشرنا إليه واستوجب منا الجحود بما يقول.

كما أننا لا نرى إمكانية لاستدلال الكاتب على أن **القرآن الكريم** و**كليلة ودمنة** لابن المقفع كانا «في مرتبة واحدة» في تعليم ولاة عهد الخليفة[١٠]، لأنه أوصى بهما في تعليمهم، لأن تعليم كتاب وكتاب لا يفيد أبداً أنهما على مرتبة واحدة في النوع ولا في الأهمية ولا في الأثر المطلوب. و«العطف» في اللغة لا يفيد التسوية، وإضافة مادة تعليمية إلى مادة أخرى لا يفيد التسوية بينهما في التربية ولا في التعليم. ولذلك فإنني لم أستطع أن أفهم هذه المبالغة المسرفة في تقدير كتاب **كليلة ودمنة**، «إنه منذ عصر التدوين الذي ترجم فيه إلى عصر النهضة العربية الحديثة، والذي بلع أوجه في منتصف القرن العشرين، المرجع الأول في تكوين العقل الأخلاقي العربي، ليس هذا فحسب..»[١١].

وعند استعراض الموروث اليوناني الذي وفد إلى «الفراغ» العربي الإسلامي، نلحظ البدء بالحديث عن فلاسفة البيان وعلومهم الطبيعية، ثم الأثر الذي انتقل منهم إلى الكندي وأبي بكر الرازي والحسن بن الهيثم، والحديث عن ابن حزم والفارابي وابن باجة وابن رشد وأبي الحسن بن العامري وابن مسكويه، وينتهي ذلك كله إلى أنه إن كان الموروث الفارسي قد تركز في القيمة الأساسية وهي الطاعة، فإن القيمة الأساسية التي نقلها الموروث اليوناني هي السعادة.

والملاحظة التي تثور لديَّ الآن، أن الكتاب يقرّ بأن الفكر الأخلاقي لدى الفرس ارتبط بالسياسة وتولدت عن ذلك قيمة «الطاعة»، وأن الفكر الأخلاقي لدى اليونان ارتبط بالفلسفة وأنتج قيمة أساسية مخصوصة هي السعادة، بمعنى أن تنوع المورد الذي يجري البحث فيه عن الفكر الأخلاقي في كل حضارة مخصوصة هو تنوع ليس وارداً فقط لدى الباحث عن هذا الفكر، ولكنه تنوع متحقق يمارسه الباحث في الكتاب ذاته والموضوع ذاته. والارتباط بين الفكر الأخلاقي وبين مجال فكري محدد هو أمر يتنوع بحسب التاريخ الفكري والاجتماعي والخصائص الحضارية. وهذه حقيقة فرضت نفسها على هذا الكتاب، ولا أعرف لماذا لم تفرض هذه الحقيقة ذاتها على الكتاب بالنسبة إلى موضوعه الأصلي، وهو الفكر الأخلاقي الإسلامي، وأن ينظر في أي فرع من فروع المعارف ارتبط الفكر الأخلاقي لدى المسلمين، وكان سيجده في الفقه أو قريباً منه في كتب التفسير مثلاً، وكان قبل ذلك وأكثر من ذلك سيجده طبعاً في القرآن الكريم والسنة النبوية؟

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

وما يثير الانتباه أن الكتاب ـ الذي نناقشه ـ عندما بدأ يتكلم عن «الموروث العربي الخالص»، أثبت أن «مصادر الموروث العربي الإسلامي الخالص القرآن والحديث»[١٢]. وإذا كان هذا ما يراه الكتاب، فلماذا تراجع الحديث عن هذا الموروث الإسلامي الخالص إلى آخر الكتاب؟، ولماذا حُكم على القرن ونصف القرن الأولين بأنهما كانا فراغاً وأنه «في البدء كانت الأزمة»؟ ثم بعد ذلك عندما عرض الباب الخامس والأخير للموروث الإسلامي الخالص، بدأ حديثه بأن «الإسلام كدين حمل معه منذ ظهوره نظاماً خاصاً به، فالقرآن الكريم هو كتاب أخلاق قبل كل شيء»، وأنه محور ما يسمى بالموروث الإسلامي الخالص، وأن الأحاديث النبوية في موضوع الأخلاق أكثر من أن تحصى[١٣]. ولكنه أعاد الحديث تسويغاً لمنهج الكتاب من أن الفعل شيء والكتابة شيء آخر، ثم تكلم عن المحاسبي والماوردي، ثم أبي حامد الغزالي، ولكنه وقف وقفة المتحمس المؤيد لما كتبه العز بن عبد السلام في القرنين السادس والسابع الهجريين وأبان مفهوم «العمل الصالح» لدى العز، واختار قيمه بحسبانها القيم الحاكمة، وأوضح مفهوم المصلحة لديه، وذكر الشاطبي وما كتب، وأنهى خلاصات كتابه كلها بقول العز عن العمل الصالح.

ولكن في نظرنا ونظر الفكر الإسلامي بعامة، فإن العز بن عبد السلام ينتمي إلى مجال الفقه الإسلامي ومجال أصول الفقه، في ما كتب وفي ما بقي لنا من آثاره، وآراؤه موصولة الروابط بآراء السلف له من الفقهاء وأصوليي الفقه، والعز هو واحد من ثمار هذه الشجرة التي بدأت من القرآن والسنة النبوية وأثمرت الفقه وأصوله بمذاهبه الفقهية المعروفة. والكتاب عندما وجد ضالته عن العقل الأخلاقي الإسلامي الخالص، وجدها في هذا الفرع الواسع الذي بدأ بعد عهد النبوة الشريفة مباشرة، ولم يكن هذا المجال من التأليف والاجتهاد فراغاً، ولا كان مأزوماً في هذا المدى الزمني الأول. ولو كان الكتاب بحث في هذا الفرع من البداية، لما أسقط مائة وخمسين سنة ثمينة جداً، وغنيّة جداً بإقراره الأخير ذاته، ولَما وصفه بالفراغ والتأزم، ولكان بدأ حديثه من حيث ينبغي أن يبدأ وهو «في البدء كان القرآن والحديث، ثم كان الفقه وأصوله»، وهذا هو ديوان الإسلام الخالص.

***

بعد هذه الخاتمة، تبقى كلمة أخيرة أود أن أذكرها عما ورد في الكتاب في الباب

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٩٣.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٣٥.

الثالث منه عن الموروث الصوفي، وقد اختزلته فصول هذا الباب في قيمة أساسية هي «الفناء». ومفهوم الفناء في الفكر الصوفي واضح ومؤثر. ولكن اختزال التصوف في هذه القيمة، هو مثل اختزال الفكر الفارسي في قيمة «الطاعة»، واختزال الأثر اليوناني في «السعادة»، وهو نوع من التعميم لا يخلو من مجازفة، وقد يختلف المختلفون في الأهمية النسبية لـ«الفناء»، وقد يرى آخرون أن «الصدق مع النفس» هو القيمة الحاكمة في فكر الصوفية، ولسنا ندخل في هذا المجال، وموضوع «الفناء» موضوع معتبر وله أهميته. ولكن يصدق فيه هنا التنوع في الأداء الوظيفي بمثل ما صدق ذلك عند النظر في التنوع في الأداء الوظيفي لقيمة الطاعة، على ما سبقت الإشارة. والكتاب وضع الفناء في سلبية تفيد الانسحاب، ورتب عليها أثراً وحيداً في هذا الشأن، وهو أن مؤداها سلبي، وأنها ضد التوجه الإيجابي نحو الحياة.

والفناء في ظني وظن الكثيرين، يفيد إفناء الذات ومصالحها وحسيّاتها في المعنى العام لجماعة أو لفكرة أو لهدف. والفناء في الله سبحانه هو وجود أي وجود، والفناء بهذا المعنى ليس نفياً، ولكنه تحققٌ أفعل وأمثل في فكرة أو هدف أو جماعة، وأخلاق الفناء هي أصل الاندفاع نحو التضحية بالنفس، صوفياً كان المندفع أو غير صوفي، فالتضحية هي تبيّن لموقف صوفي، والبذل والعطاء كذلك، متى جاء أي من ذلك لوجه الله وبغير ابتغاء لنفع أو شهرة أو نحو ذلك. وما أكثر ما عرف التاريخ انتشاراً للإسلام في وسط أفريقيا وجنوبها وفي شرق آسيا عن طريق هؤلاء الجند المجهولين، وما أكثر ما انتظمت حركات مقاومة شعبية منهم.

والكتاب في هذا الباب، عرض للتصوف بمعانيه الفكرية أكثر مما استفاد فكر القوم من حركاتهم الاجتماعية والواقعية. ولذلك جاء العرض عرضاً خارجياً عن التوظيف الاجتماعي للأفكار، على رغم أن الكتاب ذاته أسرف في التركيز على التوظيف السياسي للدين عن طريق السلطان، بحيث إنه كان يشعر قارئه أحياناً أن لم تكن للدين وظيفة اجتماعية أخرى. كما أن الحديث عن التصوف من حيث أثره النفسي جاء خارج إطار التجربة الشعورية لمن يدرك بوجدانه دلالات المعاني المقصودة ويمسك بمفاتيح التعامل النفسي لعباراتهم. وهم أنفسهم يصفون بعض شؤونهم بأنها «أذواق» لأن وصف الطعوم لا يدركها إلا من ذاق طعمها، والأمر في النهاية تهيؤ لحالة نفسية شعورية، ليكون المرء أكثر صدقاً وأقل ذاتية، وأن يلزم المرء باطنه بأكثر مما يلزم الناس به ظواهرهم.

والطاعة لديهم ليست مجرد أثر للفكر الفارسي، وإنما هي ما ينتج من أمرين: **أحدهما** أنها علاقة التلميذ بأستاذه، أو صلة المتدرب بمن يدربه ويصوغ شخصيته

بالتخفيف والتشديد حتى تتهيأ. **وثانيهما** أن التصوف بنى تنظيمات اجتماعية تعبدية من بعد، والتنظيم في بنائه الهرمي يحتاج إلى ضبط وانضباط. ومثل هذه التنظيمات هي ما أقامتها زوايا السنوسي في العصر الحديث لمقاومة الاستعمار على صعيد الصحراء الأفريقية الكبرى كلها.

هذا ما عَنَّ لي ذكره تعقيباً على هذا الكتاب الكبير المهم، وإن كان ثمة شيء إيجابي في هذا التعقيب، فهو أثر لأهمية كتاب، وجدلية كاتب مؤلف موسوعي المعارف، عميق الفكر وطني المذهب، نهتم بما يكتب ونتابعه بشغف واحترام وتقدير.

الفصل السابع

تحقيقات محمد عابد الجابري وفريقه للمؤلفات الأصيلة لابن رشد

محمد عبد الواحد العسري(*)

- ١ -

لم يكن ليفوت محمد عابد الجابري حلول السنة الدولية لابن رشد، التي خلدت خلالها المجامع العلمية في العالم بأسره، حلول الذكرى الثمانمائة على وفاة أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، من دون أن يدلي بدلوه بين الدلاء للاحتفاء بهذه المناسبة، والإسهام في تخليد ذكرى هذا الفليسوف العربي الشهير(١). ولا غرو في ذلك، فلقد جمعت، كما هو معروف، وشائج القرابة الفكرية الجابري بابن رشد، لمدة غير قصيرة من الزمن، بحيث لم يأل جهداً في العودة بين الفينة والأخرى إلى قسم مخصوص من التراث الرشدي لدراسته واستثماره في تسويغ بعض مشاريعه الفكرية، انطلاقاً من قراءاته المتميزة كذلك لهذا القسم(٢).

(*) كلية الآداب، تطوان- المغرب.

(١) ترجع شهرة ابن رشد في العالم بأسره إلى المكانة المرموقة التي استطاع ان يتبوأها بنتاجه الفكري والعلمي المتميزين في أوروبا منذ إطلاق نهضتها الفكرية الأولى إلى نهاية القرن الثامن عشر. كما ترجع شهرته اليوم في العالم والعالم العربي والإسلامي إلى استمرارية الحاجة إليه وإلى دروسه المبثوثة في تراثه الذي ما فتىء محل بحوث وتحقيقات ودراسات متتالية. انظر تحقيقات الجابري ودراساته، التي ينصب عليها هذا البحث.

(٢) القسم المعني عندنا في هذا المضمار من التراث الرشدي. هو الذي اهتم فيه ابن رشد بالنظر في قضايا الدين والفكر والمجتمع وحدود العلاقات الجامعة بينها، كما كانت متداولة في الثقافة العربية والإسلامية إلى زمانه وعصره. اما قراءات الجابري لهذا القسم واستثماراته له، فالغني عن البيان انه قد بثها =

والظاهر عندنا، أن الجابري، انطلاقاً من وعيه بأن القراءة التي قدمها في هذا القسم، تختلف من وجوه كثيرة عن القراءات التي دأب على وضعها فيه أغلب زملائه من العرب وغيرهم، وانطلاقاً من إدراكه كذلك بأن مرد هذا الاختلاف يرجع في ما يرجع إليه، إلى الطبعات المختلفة والأكثر تداولاً لأهم نصوص ابن رشد في هذا المضمار، فقد ارتأى أن ينصبّ إسهامه في تخليد تلك الذكرى على إعادة تحقيق هذه النصوص من جديد ودراستها، بقصد تخليصها مما أطلق عليه «أزمة الفهم» الذي يتسلل إليها في نظره، من عدم ضبط عباراتها، وقصد مؤلفها. في الوقت نفسه تعاني جميع هذه الطبعات بدرجات متفاوتة في نظر الجابري من «انعدام توخي الدقة» في تجهيز النصوص الرشدية «بوسائل القراءة الحديثة من فواصل ونقط وعلامات الشكل وغيرها»، وكذا في إعادة توزيعها ضمن أقسام وفقرات دالة على قصد واضعها، ناهيك عن أن عدم توفقها في إعداد شروح وتعليقات تضع عباراتها في «السياق الذي كان يفكر فيه صاحبها» عند كتابته لها. ذلك هو ما أدى في نظره إلى انسياق هذه الطبعات مع الدعوى القائلة بأن ابن رشد قد اهتم بالتوفيق بين الدين والفلسفة، في حين أنه، إن يؤكد عدم تعارض الإسلام مع الفلسفة، فإنه يؤكد كذلك بأن «التعارض قائم فعلاً بين الخطاب البرهاني الذي تعتمده الفلسفة، والخطاب الجدلي السفسطائي الذي اعتمدته الفرق الكلامية، التي لم يكن هدفها بناء الحقيقة، وإنما التأثير في الخصم وهدم آرائه ومعتقداته»[٣].

والحق أن تقييم الجابري لهذه الطبعات التي يومىء إليها، والتي سنذكر معظمها في ثنايا هذا البحث، لا يخلو من وجاهة، بل يكتسب شرعيته العلمية، من حيث كونها قد أنجزت بالفعل ضمن استراتيجية الدفاع عن تلك الدعوى والانتصار لها، بالنظر إلى ما كانت قد اكتسبته من سلطة في الدراسات الرشدية على يد المستشرقين الذين تبوأوا مكانة الريادة في هذه الدراسات، وغيرهم من العرب الذين أخذوا عنهم في هذا المجال. ولا غرو في ذلك، فلم يكن المستشرقون ليفكروا في التخلص من

= في كثير من كتبه. انظر: محمد عابد الجابري: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٣١-٣٠٣؛ **التراث والحداثة: دراسات ... ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٩٣-١٩٩ و٢٠٣-٢١٠؛ **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط٢(بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ٣١٦-٣٢٣، و**بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٥٤١-٥٥١ و٥٨٢-٥٩١.

(٣) ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص ٨.

قبضة الصورة التي رسمها لهم أسلافهم عن الرشدية اللاتينية بوصفها مذهباً ومنهجاً في التوفيق بين الدين والفلسفة[٤]. ويجب ألا يغيب عنا في هذا المضمار، أن أول تخريج حديث لـ **فصل المقال** ولـ **مناهج الأدلة** و**الضميمة** من كتب ابن رشد الأصلية، قد أنجز ضمن هذا التصور[٥]. ومعنى ذلك، بعبارة أدق في لغة تحقيق التراث ونشره، أن تلك الطبعات قد اختارت، من ضمن ما استطاعت أن تقف عليه من روايات مختلفة لبعض تعبيرات هذه النصوص في نسخها المخطوطة، ما يناسب الفهم الذي أرادته لها، وليس المعنى الأصلي الذي أراده منها مؤلفها.

لهذه الأسباب، ولغيرها مما لا يتسع المجال لذكره، قرر محمد عابد الجابري إعادة تحقيق النصوص الرشدية الأصلية، وإعادة قراءتها كذلك بمضامينها الأصلية، وضمن سياقها الثقافي العام الذي يفترض، من جهته، بأنها قد استجابت له. ولإنجاز هذا العمل، كلف فريقاً من الباحثين المغاربة بالسعي إلى الحصول على مختلف النسخ المخطوطة والمطبوعة للكتب الأصلية لابن رشد، والشروع في تحقيقها[٦]. وذلك بالعمل على مقابلة تلك النسخ وهذه المطبوعات بعضها ببعض، لإبراز مختلف الاختلافات والفروق القائمة بين رواياتها المتعددة للنصوص الرشدية، وفحصها وتمحيصها ونقدها لإعادة صياغة هذه النصوص وتأسيسها، كما وضعها مؤلفها، أو على الأقل، وفق أقرب رواية مفترضة لما ندّ به قلمه في هذا المضمار. وبالفعل، فلقد استجاب أعضاء هذا الفريق لهذه الدعوة، وأنجزوا هذا المطلب كما تقتضيه منهم قواعد المنهج الفيلولوجي ومقتضياته المتعلقة بأول مرحلة من مراحل تحقيق النصوص التراثية. ومن بعدما أخذ الجابري منهم نتائج هذا الجهد، قام من جهته بمتابعة هذا التحقيق وتتميمه وإنجاز مراحله المتبقية. ولقد تمثل ذلك في إعادة صياغة هذه

---

(٤) ولقد أضحت هذه المسألة معروفة ومشهورة اليوم بين دارسي التراث الرشدي. ولقد تطرق إليها وقدم فيها أمثلة دالة عنها ألان دي ليبرا في تقديمه لنشرته لكتاب **فصل المقال**، ويمكن للراغب في الإطلاع على دراسات في الرشدية اللاتينية ان يرجع إلى القسم المتعلق بذلك من أشغال الندوة الدولية عن ابن رشد المنعقدة في باريس سنة ١٩٧٦. انظر: Averroès, *Le livre du discours décisive,* introd. par Alain De Libra; trad. de Marc Geoffroy (Paris: Flammarion, 1996), pp. 10-13 et 81-83, et *Multiples Averroes: Actes du colloque international organize à l'occasion du 850 anniversaire de la naissance d'Averroes, Paris, 20-23 septembre, 1976,* [prepare par Jean Jolivet] (Paris: Belles Lettres, 1978), pp. 211-348.

(٥) ونقصد بذلك تخريج مركس جوزيف مللر لكتب ابن رشد: **فصل المقال والضميمة والكشف عن مناهج الأدلة**، وكذلك ترجمته لها. انظر: M. J. Muller, ed., *Philosophie und Theologie von Averroes* (Munich: [n. pb.], 1859), und M. J. Muller, trad., «Averroes, Harmonie der Religion und Philosophie,» in:M. J. Muller, ed., *Philosophie und Theologie von Averroes* (Munich: [n. pb.], 1875).

(٦) يتكون هذا الفريق من الأساتذة: أحمد محفوظ، مصطفى الحداد، مصطفى حنفي وأحمد شحلان ومحمد عبد الواحد العسري الذي لا تفوته هذه المناسبة ليكرر شكره وامتنانه لزميله مصطفى الحداد الذي قدمه إلى هذا الفريق.

النصوص وتوزيعها على أقسام وفقرات وضع لها عناوين دالة على محتوياتها. مثلما تمثل كذلك في تجهيزها بعلامات القراءة الحديثة من فواصل وعلامات التنقيط المختلفة، مع تحشيتها بشروح وتعليقات تغيّا منها تسييج العبارة الرشدية بالسياق الثقافي العام الذي أدرجها ضمنه ابن رشد عند تفكيره فيها وصياغتها. والظاهر أن هذا العمل لم يكن ليشفي وحده النهم المعرفي للجابري في هذا المضمار، مثلما لم يكن ليضمن له الدفاع عن أهمية تحقيقه لهذه النصوص، وعن وجاهة أطروحاته فيها وتأوله إياها. لذلك لم يكتف بنشرها وتعميمها محققة على قرائه، من دون أن يشفعها بمداخل ومقدمات تحليلية. ولذلك، فسنحاول في هذه المقالة التعريف بتحقيقات الجابري للكتب الأصيلة لابن رشد ومراجعتها، وكذا النظر في أطاريحه عن هذه الكتب المبثوثة في مداخله إليها ودراساته التحليلية لها.

في ما بين عامي ١٩٩٧ و١٩٩٨ أصدر محمد عابد الجابري طبعات جديدة لأهم الكتب الأصيلة لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد. ويتعلق الأمر في هذا المضمار بالكتب التالية: أولها: **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**[٧]، وثانيها: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**[٨]، وثالثها: **تهافت التهافت**[٩]، ورابعها: **الكليات في الطب**[١٠]. أما خامس هذه الكتب، فهو كتاب **الضروري في السياسة**[١١]. كما وعد الجابري كذلك بأن يصدر تحقيقاً علمياً لكتاب ابن رشد في الفقه الإسلامي المقارن الموسوم بـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. وقبل

(٧) ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**.

(٨) ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة او نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الايديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

(٩) ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

(١٠) ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الكليات في الطب مع معجم بالمصطلحات الطبية العربية**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٥(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩).

(١١) ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٤(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

الوقوف على كل طبعة من هذه الطبعات على حدة، يجمل بنا أن نتطرق إلى مسألة الكتب الأصيلة لإبن رشد كما حصرها الجابري في هذا المسرد، وضمن المتن الرشدي العام، يقصد الجابري بالكتب الأصيلة لابن رشد، الكتب التي يقول عنها بأن مؤلفها قد كتبها ابتداء، وليس تلخيصاً أو شرحاً[١٢]. ومن المعلوم أن التعريف بهذا المتن والبحث فيه، وإن كان قد انطلق على يد ثلة من المغاربة والأندلسيين القدماء[١٣]، قبل أن تتلقفه طائفة من الباحثين المحدثين والمعاصرين، فإنه لم ينته بعد[١٤]. ومن المعروف كذلك أن كثيراً من مكونات هذا المتن لم تحقق بعد ولم تنشر، ومنها مؤلفات ما فتئت تعد من المفقودات[١٥]، وأخرى قد ضاع نصها العربي ولا توجد لحد الآن إلا في

(١٢) وهي التي يسميها جمال الدين العلوي من جهته بالمؤلفات الموضوعة، انظر: جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة** (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦)، ص ١٧٥-١٩٣.

(١٣) من مثل ابن عبد الملك المراكشي صاحب كتاب **الذيل والتكملة** الذي ترجم لابن رشد، وأورد فيه مسرداً بمؤلفاته. انظر: ابو عبد الله محمد بن محمد عبد الملك المراكشي: **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تحقيق احسان عباس ومحمد بن شريفة، ٦ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤-١٩٦٦)، **والذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تحقيق محمد بن شريفة (الرباط: الأكاديمية الملكية المغربية، ١٩٨٢). ومن مثل ابن العباس يحيى حفيد ابن رشد الذي ترك لنا إحصاء لمؤلفات جده بعنوان: **برنامج الفقيه الإمام الأوحد ابي الوليد بن رشد رضي الله عنه**، وتوجد نسخة منه بمكتبة الإسكوريال رقم ٨٨٤ من فهرسة دورينبرغ. وكان اول من عرف بهذا البرنامج ونشره إرنست رينان في كتابه عن ابن رشد والرشدية. انظر: Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme: essai historique,* 8ème éd. (Paris: [s.n.], 1925), pp. 73 et 446.

(١٤) من أهم مسارد **المتن الرشدي**، تلك التي انجزها بالإضافة إلى رينان كل من: موريس بويج، ومنويل الونسو، وسالفدور غومييث نوغاليس، بالإضافة إلى فهرسة عبد الرحمن بدوي وجورج قنواتي وجمال الدين العلوي. انظر: Maurice Bouyges, «Inventaire des textes Arabes d'Averroès,» dans: *Melanges de l'université Saint Joseph* (Beyrouth: Impr. Catholique, 1922); Manuel Alonso, *Teologia de Averroës, estudios y documentos* (Madrid: Consejo superior de Investigaciones cientificas, Instituto «Miguel Asin», Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, 1947), pp. 51-98; Salvador Gomez Nogales, «Bibliografia sobre las Obras de Averroès,» dans: *Multiple Averroès: Actes du colloque international organize à l'occasion du 850 anniversaire de la naissance d'Averroes, Paris, 20-23 septembre, 1976*, pp. 351-387; Abdal Rahman Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam,* Etudes de philosophie médiéval; 60 (Paris: J. Vrin, 1972), et

العلوي، **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة.**

(١٥) وكثيرة هي النصوص المفقودة لابن رشد، ومنها: المسائل الطبية المذكورة مصحفة في برنامج حفيده تحت عنوان **المسائل الطبولية**. ومنها كذلك كتابه الموسوم **بالضروري في النحو**، ومقالته المعنونة بـ «مقالة في الوجود السرمدي والوجود الزماني»، ومقالته التي وردت في نفس البرنامج تحت عنوان: «مقالة في الجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمين من علماء الإسلام»، الخ... والى عهد قريب كان شرحه لعقيدة الإمام المهدي (عقيدة ابن تومرت مهدي الموحدين المتضمنة في كتابه الموسوم **بأعز ما يطلب**) يعد ذلك من المفقودات، ولقد وقف عليه محمد بن شريفة، واحال على فقرات منه في كتابه. انظر: محمد بن شريفة، **ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٩)، ص ٢٨ و٤٧-٤٨. وهو الشرح الذي ورد في الذيل تحت عنوان: **شرح الحمدانية**، وفي المرقبة العليا بعنوان: **شرح الحمدانية في الأصول.**

ترجماتها العبرانية واللاتينية[١٦]. لذلك، فإن حصر الجابري للمؤلفات الرشدية في ذلك المسرد لا يمكن أن يقبل إلا على سبيل التجوز، وبكثير من التحفظات والتحوطات. فالظاهر أن لابن رشد كذلك كتب أصيلة أخرى تنبىء عنها العناوين التي وضعها لها، أو عرفت بها. ويمكن أن نذكر في هذا الصدد، كتابه الموسوم بـ **الضروري في النحو**، ومقالته في الجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمين من علماء الإسلام، ومقالته في كيفية دخوله في الأمر العزيز وتعلمه فيه ما فصل من علوم الإمام[١٧]. وبالإضافة إلى ذلك، وبالنظر إلى مقتضيات المعيار نفسه الذي يميز به الجابري الكتب الأصيلة لابن رشد من تلخيصاته وشروحه، فإنه يمكن أن نتساءل بدورنا عن معنى إلحاقه للضروري في السياسة بالكتب الأصلية.

– ٢ –

فمن المعلوم أن هذا الكتاب الذي فقد نصه العربي، والذي نقله من العبرية إلى العربية محمد شحلان[١٨]، قد جاء في البرنامج بعنوان: **جوامع سياسة أفلاطون**. ثم إن ابن رشد قد ذهب بنفسه في مقدمة هذا الكتاب إلى أنه يختصره من كتاب **السياسة** المنسوب لأفلاطون[١٩]. وفي ذلك ما يسمح بإدراج هذا الكتاب ضمن المختصرات الرشدية، وليس ضمن الكتب الأصيلة لابن رشد، غير أن الناظر في محتويات الكتاب، وكذا في دراسة الجابري له، وفي مقدمة شحلان، سرعان ما يتنبه إلى أن ابن رشد قد تطرق فيه إلى بعض الوقائع والمظاهر السياسية والاجتماعية للأندلس وللعالم الإسلامي. والظاهر أنه قد أراد بذلك التمثيل على ما يلخصه من بعض القضايا في جمهورية أفلاطون، بقصد توضيحها لقارئه، ولمقارنة ما جاء فيها عن المدينة والمجتمع، بما كان يعرفه واقعه السياسي والاجتماعي من تدهور، لم يتوان عن التعريض به ونقده[٢٠]. فهل يكفي ذاك التمثيل وهذه المقارنة وغير ذلك من

(١٦) ولقد جرد هذا الضرب من مؤلفات ابن رشد غوميس نوغاليس. انظر: Gomez Nogalez, «Bibliografia sobre las obras de Averroès».

(١٧) ذكرها هكذا البرنامج. وهي كذلك من نصوصه المفقودة.

(١٨) ابن رشد، **الضروري في السياسة**: **مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**.

(١٩) «قصدنا في هذا القول ان نجرد الأقاويل العلمية التي في كتاب **السياسة** المنسوب لأفلاطون في العلم المدني، ونحذف الآراء والأقاويل الجدلية سالكين سبيل الاختصار كما هي عادتنا في ذلك. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٢٠) اتهم ابن رشد المرابطين بإفساد مدينتهم نتيجة تحولهم عن السياسة الشرعية إلى السياسة الشهوانية، واتهم الموحدين بتحولهم عن السياسة الفاضلة إلى سياسة التسلط. كما أنه لم ير في كثير من الممالك الإسلامية الأخرى غير «اجتماعات بيوتات لاغير». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٥ و١٨٧-٢٠٣.

الإضافات الأخرى لكي يلتحق الضروري في السياسة بالكتب الأصيلة أو الموضوعة لابن رشد؟ فإن كان ذلك كافياً، فلماذا، واعتماداً على المعيار نفسه، لا يصنف تلخيصه لكتاب الشعر وتلخيصه لكتاب الخطابة ضمن هذا النوع من الكتب، على ما فيهما من إضافات وتنويعات من بلاغة العرب وشعرهم[٢١]. غير أن مثل هذه الاعتراضات لا تعفينا من أن نقف مع الجابري على دلالة ضرب آخر من تعاطي ابن رشد مع سياسة أفلاطون. يتعلق الأمر من الناحية المنهجية، بعدم تقيده «بطريقة الحوار والجدل» التي اعتمدها أفلاطون، وانتهاجه النهج التحليلي والتركيبي. كما يتعلق، من ناحية المضمون، بتجاوزه اليأس الأفلاطوني من إمكانية قيام المدينة الفاضلة، والحق أن في كل من هذا التجاوز وذاك النهج، ما يحول إضافات فيلسوف قرطبة في سياسة فيلسوف أثينا، من إضافات كمية إلى تنويعات كيفية. ولعل في هذا ما يشفع للجابري إلحاق هذا الكتاب بالكتب الأصيلة لابن رشد، ولعل فيه ما يسمح لنا من أن نعدّه من جهتنا تلخيصاً أكثر منه وضعاً. ولا يعني ذلك أننا لا نلتفت إلى حجم تصرف ابن رشد في هذا الكتاب، بالحذف والإضافة والتحوير والتطويع في المضامين والأقاويل، وإلى أهمية كل ذلك، بل يعني فقط أن هذا التصرف، إذ جاء ليتسجيب لدواعي عملية تتعلق برغبة ابن رشد في استثمار سياسة أفلاطون لتقويم مدينته الأندلسية وإصلاحها، فإنه لم يكن ليسمح له بأن يضع في هذا الكتاب كتاباً آخر، أو أن يصرفه فيه، ما دام لم يعصف ببنيته الأساسية وبالروح العامة الناظمة فيه للأقاويل الأفلاطونية.

وبصرف النظر عن هذه المشاحنة في المصطلح، فالحق أن تحقيق الجابري لهذا الكتاب، إذ يقتسم مع تحقيقاته لكتب ابن رشد الأخرى قواسم مشتركة، فإنه يتميز منها من بعض الوجوه. ولعل من أهمها أنه لم يعتمد فيه النص العربي الأصلي لهذا الكتاب، لكونه ما فتيء يعدّ لحد الآن في عداد المفقودات من التراث الرشدي، بل عمل على نقله إلى العربية من الترجمة العبرانية التي أنجزها في القرن الثالث عشر الميلادي صمويل بن يهودا المرسلي. ولم يكتف في هذه العملية بهذه الترجمة فقط، بل رجع كذلك إلى الترجمتين الإنكليزيتين المعروفتين لهذا الكتاب، ناهيك عن رجوعه كذلك إلى النصوص الأفلاطونية الأصلية التي اختصرها وشرحها وحورها أبو الوليد[٢٢]. يحدوه في ذلك ما تقتضيه منه مقتضيات المنهج الفيلولوجي الضرورية

(٢١) لقد تطرق محمد بن شريفة إلى مسألة تطويع ابن رشد في هذين التلخيصين لاصطلاحات الأرغانون وتوسعه في تطبيقها على شعر العرب وبلاغتهم. انظر: ابن شريفة، **ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية**، ص ٢٤٦-٢٥٢.

(٢٢) وهي النصوص التي جمعها شحلان من مظانّ متفرقة ونشرها في ملحق بآخر الكتاب.

لأي تحقيق علمي جاد ورصين. والحق أن الجهد المبذول في هذا المضمار، والمتمثل في التثبت من النصوص وفي مقابلة رواياتها المختلفة ومقارنة بعضها ببعض، وكذا في سبر معانيها وتأسيسها، هو الذي جعل من عمله هذا تحقيقاً وليس مجرد ترجمة[٢٣]. ثم إن معرفة الأستاذ شحلان الواسعة والدقيقة في الوقت نفسه بالتراث الرشدي والرشدية العبرية، وتمكنه من معاجم اللغة العبرانية واللغة العربية وتراكيبهما وأساليبهما كما كانت متداولة في القرون الوسطى، قد أسهما معاً في تخويل هذا التحقيق مرتبة الحجة في بابه، بالنظر إلى قوة تماسكه واتساقه. ويكفي دليلاً على ذلك، أن الواقف عليه والمتمعن فيه، يجد نفسه وكأنه يقرأ بالفعل نص هذا الكتاب كما ندّ به يراع ابن رشد.

والواقع أن الجابري قد توخى، في جميع ما أنجزه وأشرف عليه من تحقيقات للكتب الأصيلة لابن رشد، تمكين قارئه من إمكانية قراءة هذه الكتب كما كتبها صاحبها، أو على الأقل في أقرب صورة إلى ذلك. لذلك حرص على تقفي آثار جميع النسخ المخطوطة لهذه الكتب، وجمعها من المكتبات المحفوظة بها. كما حرص كذلك على مقابلة بعضها ببعض، ومقارنة رواية كل نسخة منها لكل كتاب من هذه الكتب، برواية النسخة الأخرى، وكذا بمختلف الروايات المتداولة له في النسخ المطبوعة منه. وغني عن البيان أن لهذه العملية التي تعدّ أول خطوة يقدم عليها المحقق للنصوص المكتوبة، أهمية بالغة في تحقيق مثل هذه النصوص وإعدادها للقراءة[٢٤]. لذلك فسنعنى بفحص مسار هذه العملية في التحقيقات موضوع هذه المقالة.

لقد كان كتاب **فصل المقال** أول كتاب حققه الجابري من هذه الكتب. ومن المعلوم أن هذا الكتاب سبق وأن خضع إلى نشرات مختلفة قبل أن يحقق على يد جورج فضلو الحوراني[٢٥]، الذي اعتمد في ذلك على نسختين مخطوطتين للفصل، وعلى

(٢٣) يتضح ذلك في إعداد الجابري للنص و«تعقله» بتوزيعه إلى فقرات ووضع عناوين ملائمة لها، مع تحشيته بشروح وتعليقات مناسبة.

(٢٤) لقد أنجز هذه العملية كل من: أحمد محفوظ، الذي نسق أشغال الفريق المذكور وحقق كتاب **التهافت**، كما حقق كذلك كتاب **الكليات**، مؤازراً برضوان العيادي وأحمد بلا وسناء أبو زينب ومراد محفوظ، ومصطفى الحداد الذي أسهم في تحقيق **التهافت** وأشرف عليه، إلى جانب أحمد محفوظ، ومصطفى حنفي الذي حقق كتاب **الكشف**، وعبد ربه محمد عبد الواحد العسري الذي حقق كتاب **الفصل**.

(٢٥) إن أول نشرة للفصل هي تلك التي أنجزها: Muller,ed., *Philosophie und Theologie von Averroès.*

وتلتها نشرة ليون غوتييه، وعدة نشرات وطبعات أخرى بمصر. انظر: Abu Al-Walid Muhammad Bnu Ahmad Ibnu Rushd, *Traité décisive, façl el-maqâl, sur l'accord de la religion et de la philosophie;* suivi de l'Appendice, dhamima, trad. Française remaniée avec notes et introd. de Leon Gauthier (Alger: J. Carbonel, 1942), et Georges F.Hourani, éd., *Kitab Fasl al-maqal* (Leiden: [s. n.],1959.)

نسخ عبرية مطبوعة منه، وكذا على نسخ لاتينية وعبرية مخطوطة لـ **الضميمة**. ولقد نحا الحوراني في هذا التحقيق منحى نقدياً ملحوظاً، من حيث المقابلة بين النسخ، وإبراز ما بينها من الفروق المهمة، وكذا من حيث إعداد النص للقراءة، والتقديم له، وإتباعه بجملة من التعليقات الضرورية لتعقله، وبتصويبات لما وقع فيه ليون غوتييه من أخطاء.

وبالنظر إلى جودة هذا التحقيق وقيمته العلمية المتميزة، فلقد اكتفى ألبير نصري نادر بإعادة إنتاجه وبتعريب مقدمته، وتحليل نص الفصل والتعليق عليه، وتخريج ما به من آيات وأحاديث. والواقع أنه قد طالت هذا العمل أخطاء واضطرابات كثيرة عند إحالاته المتعددة على النصوص وفي تعليقه للحواشي والهوامش. ناهيك عن السقط الذي يرجع في الغالب إلى عملية الرقن والطباعة[٢٦].

لهذه الأسباب، ولكون الحوراني لم يعتمد في تحقيقه المذكور النسخة المخطوطة لـ **الفصل** المعروفة بالتيمورية، فلقد ارتأى محمد عمارة إعادة تحقيق هذا الكتاب بالاعتماد كذلك على هذه النسخة[٢٧]. ولقد نحا في هذا المضمار منحى نقدياً ملحوظاً، فلم يقصر في ترجيح روايات على أخرى، وكذا في تخريج جميع الآيات والأحاديث والمصطلحات والأعلام والمذاهب والفرق والكتب والأماكن. والواقع أن هذا التحقيق لم يسلم بدوره من بعض الهفوات والهنات التي طالت تعليقه وإحالاته على النسخ المخطوطة **للفصل**. والمحصل عندنا في هذا المضمار، أنه لم يحل حقاً على ما يدل، في نشرة مللر، ونسختي الإسكوريال ومدريد، على أن النسخة التيمورية ليست إلا استنساخاً مصحفاً لهذه النشرة.

ولقد قام كل من ألان دي ليبرا ومارك جوفروا بنشر **فصل المقال** ودراسته وترجمته إلى الفرنسية[٢٨]. والحق أن هذا العمل لا يقل أهمية عن تحقيق من سبق ذكرهم. فقد قدم أول الباحثين لعملهما بمقدمة تحليلية لهذا الكتاب، يحمد له فيها وعيه بضرورة تخليص الدرس الرشدي من قبضة القراءات الاستشراقية التي أدرجته ضمن استراتيجية التوفيق بين الفلسفة والدين، كما عمل ثانيهما على متابعة ذلك في بعض تعليقاته، منتقداً سلفه ليون غوتييه. والحق أنهما لم يقصدا إلى تحقيق نص الكتاب

---

(٢٦) ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، ط ٦(بيروت: دار المشرق، ١٩٩١).

(٢٧) ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٩).

(٢٨) Averroès, *Le Livre du discours décisif.*

بقدر ما راما تحليله وترجمته. لذلك اكتفيا في الجملة باستنساخ طبعة الحوراني، ولم يرجعا إلى مخطوطاته إلا بصفة جزئية. ولم يخل هذا الأمر عندهما من بعض الأخطاء والتوهمات، حيث حادت بعض اختياراتهما عن الصواب، إذ تعارضت مع ما هو واضح في نسختي مدريد والإسكوريال، اللتين أحالا عليهما في هذا المضمار[٢٩].

- ٣ -

أما تحقيق الجابري وفريقه لـ **فصل المقال**، فلقد حاول أن يميّزه من التحقيقات السابقة، وأن يتجاوزها. لذلك اعتمد في إعداده على ثلاث نسخ مخطوطة لهذا الكتاب، بالإضافة إلى أهم نشراته المطبوعة. ويتضح من هوامشه التي تبرز الفروق بين جميع تلك النسخ المخطوطة والمطبوعة، وكذا من بعض ما اختير فيه من روايات مما لا نقف عليه في أية طبعة أخرى. إن استثمار هذا المتن قد تمّ بشكل نقدي، ومن دون أي تفريط في ما يقتضيه المنهج الفيلولوجي المقارن في هذا المضمار[٣٠]. غير أن ذلك، وإن اتضح في صلب التحقيق، فإنه لم يبرز بالشكل الكافي في مقدمته[٣١]. كما لم تتضح فيها كذلك استشارة التحقيق نفسه للترجمات العبرية واللاتينية والفرنسية والألمانية والإسبانية، واستفادته منها في إعداد نص **الضميمة** وتعليق بعض التعليقات عليه وعلى **الفصل**. لذلك، فلقد ارتأينا أن نستدرك بصفة جزئية هذا الأمر، لنعرّف على الأقل بمخطوطات **الفصل** التي اعتمدت في تحقيقه.

مخطوطة المكتبة الوطنية بمدريد محفوظة برقم: ٥٠١٣؛ وتحتوي على ١٨٧ ورقة. ويقع **فصل المقال** في الأوراق السبع الأخيرة منها وجهاً وظهراً، وفي كل منهما ٢٧ سطراً. وهي مكتوبة بخط مغربي رفيع، مبسوط ومقروء، اللهم الا الصفحة الأخيرة

---

(٢٩) لقد توهما بأن هاتين النسختين قد رسمتا: «الفضيلة العملية» بدلاً من: «الفضيلة العلمية» [**فصل المقال**، ص ١٤٨، الهامش ١١٣]. وتجدر الاشارة إلى أنهما قد استثمرا كذلك مخطوطة التيمورية، حيث فضلا مرة واحدة إحدى رواياتها على هذا الشكل: «وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فانه علة للمعلوم الذي هو الوجود» بدلاً من: «الموجود» وهو الصواب [**فصل المقال**، ص١٢٨، الهامش ٧١].

(٣٠) ومن هذه الروايات ما أخذ مثلاً من القراءة الصحيحة لنسخة مدريد من الفصل، يراجع مثلاً أخذنا منها عبارة: «وما الذي احوج في هذا إلى التمثيل بصناعة التعاليم، وفي هذه الصناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيهما الا في زمن طويل. انظر: مخطوطة مدريد، الورقة ١ظ، السطرين ٢٤-٢٥.

(٣١) والظاهر أن ظروفاً ما قد أطاحت ببعض وقائع التاريخ الداخلي لنشر هذا الكتاب، فاستعجلت الجابري، وجعلته ينشر مسودة الفكرة الأولى عن هذه المقدمة، بكثير من الأخطاء والتصحيفات والسقطات، كما دفعته إلى نشر **الضميمة** من دون أي تحقيق، وفي هذا الصدد، لابد من التنبيه كذلك على أن ما جاء في نفس المسودة عن وضع م. ج. مللر لنشرته **للفصل** مقدمة بالألمانية، فمحض توهم وقع فيه كاتبها الذي هو كاتب هذه السطور.

منها التي طالها محو ملحوظ. وناسخها هو محمد بن محمد بن عبد الملك بن حاضر. ولقد فرغ منها في التاسع والعشرين من ربيع الثاني من سنة ٦٣٣ هجرية. وهذه النسخة عارية عن عنوان الكتاب، وعن التعقيبة، وعن نص الضميمة. ويقع الفصل فيها في سبع ورقات، وعلى كل وجه أو ظهر منها ستة وعشرون سطراً، بينما يأتي كتاب **الكليات** فيها في ١٤١ ورقة. ولا تخلو بعض أوراقها من حواش، وهي قليلة على كل حال. ولقد اعتنى ناسخها بمراجعتها، بدليل ما فيها من تصويبات قليلة. غير أن هذا لم يعصمه من السهو عن رسم بعض الكلمات، ومن القفز عن بعض السطور[٣٢].

مخطوطة الإسكوريال، وهي المحفوظة بدير الإسكوريال تحت رقم: ٦٣٢؛ وتتضمن على الترتيب التالي: **فصل المقال والضميمة ومناهج الأدلة**، بالإضافة إلى مؤلفات أخرى لابن رشد، منها ما هو في المنطق وما هو في معارف أخرى. ولقد فرغ منها ناسخها الذي طال المحو اسمه في ٢٢ من ربيع الأول من سنة ٧٦٤ هجرية. ويأخذ الفصل منها ١٨ ورقة، وعلى كل ظهر منها ١٥ سطراً، مكتوبة بخط مغربي صغير وسميك في بداية فقرات النص وتقسيماته، وهو مقروء على الجملة، على رغم بقع الحبر التي تتخلل بعض سطوره. لم تخل هذه النسخة من حواش مختلفة، بعضها عبارة عن تصويبات ترجح ما ذهب إليه الحوراني من أن ناسخها قد قابلها وراجعها على مخطوطة المكتبة الوطنية بمدريد، أو على مصدرها، أو على نسخة أخرى أخذت منها كل من النسختين المذكورتين. وبعضها الآخر هو من قبيل ما يكتبه بعض القراء على الحواشي سبراً لمعنى أو تلخيصاً له أو تعليقاً عليه. ولم تسلم هذه النسخة من سقوط بعض الكلمات من متنها. لكنها وعلى الرغم من ذلك، فإنها تفيد كثيراً في ملء فجوات مخطوطة مدريد، التي اتخذت «أماً» في هذا التحقيق.

وتجدر الإشارة إلى أنه قد كتب على وجه أول ورقة من هذه المخطوطة، بالإضافة إلى عنوان الكتاب، وإلى ثلاثة أسطر بلغة لم نتبيّنها، والراجح أنها اللاتينية، ما يلي: «الحمد لله تملكه عبد الله تعالى زيدان أمير المؤمنين ابن أحمد المنصور أمير المؤمنين الحسني لطف الله له». وهذا يدل على أن هذه المخطوطة كانت في ملك هذا السلطان السعدي قبل أن تنتقل إلى ملكية مكتبة دير الإسكوريال[٣٣].

---

(٣٢) اعتمدت هذه النسخة نسخة أماً للتحقيق، ورمم متن الفصل منها بالرجوع إلى النسخ الأخرى.

(٣٣) انتقال هذه المخطوطة وغيرها من النفائس والذخائر الزيدانية الأخرى معروفة في تاريخ المكتبات، وكذا في تاريخ العلاقات المغربية الإسبانية، وتعرف اليوم بعض تفاصيل هذه الواقعة التاريخية. لقد ذكر خورخي حنين في تقريره لملك اسبانيا عن بلاد المغرب، بأن مولاي زيدان كان قد ائتمن أحد المغامرين الفرنسيين - الذي ادعى لديه بأنه قنصل فرنسا بمراكش- على مكتبته ونفائسه، فسرقها منه، ثم ما لبثت ان سلبها القراصنة الإسبان من هذا المغامر، لتستقر بعد ذلك في مكتبة الإسكوريال.

مخطوطة التيمورية محفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم: ١٣٣ حكمة تيمور. وهي منسوخة بخط مشرقي واضح وجميل؛ إلا أنها عارية من تاريخ نسخها واسم ناسخها، ومن أية حواش أو تعليقات، فلم يهتم ناسخها إلا برسم بالتعقيبة في آخر كل صفحة منها. وتتضمن **فصل المقال والكشف والضميمة**. يقع **فصل المقال** فيها بين الصفحة الثانية والصفحة السادسة والثلاثين، في حين تأتي **الضميمة** في الصفحات الأربع الأخيرة منها، من مجمل صفحاتها البالغ ثمانين ومائة صفحة، في كل منها تسعة وعشرون سطراً. ولقد فحص التحقيق هذه المخطوطة وقابلها على نشرات **فصل المقال**، فوجدها تحاكي نشرة مللر، وتستنسخ أخطاءه، وتسقط بدورها في كثير من الأخطاء والتصحيفات الأخرى[٣٤].

ولم يعتمد هذا التحقيق مخطوطة مكتبة جامعة ليدن المرقمة: ٩٤ ـ ١٤ OR التي تتضمن **الفصل والكشف والضميمة**. ويرجع السبب في ذلك إلى أن أوراق هذه المخطوطة حديثة العهد، كما رجح ذلك الدكتور ويلكام معدّ فهرسة المخطوطات العربية لهذه الجامعة. وكما أكد ذلك إسماعيل العثماني الذي فحص الورق المذكور لحساب هذا التحقيق[٣٥]. كما أنه لم يستشر كذلك المخطوطات العبرية لـ **فصل المقال** المحفوظة في ليدن وباريس وأكسفورد، والتي قدم لها ونشرها محققة ن. غولب[٣٦].

أما نص **الضميمة** الذي لم ينشر في هذا التحقيق محققاً، فإنه يقع في بعض نص **الفصل** في مخطوطة الإسكوريال، بينما يأتي في مخطوطة التيمورية ومخطوطة ليدن بعد الكشف عن **مناهج الأدلة**، مثلما ورد ذلك في نشرة مللر. والظاهر أن ابن رشد قد وضع هذه المسألة قبل تأليفه لـ **كتاب الفصل**، بدليل إحالته على موضوعها فيه. وعودته إليه في كتابه **تهافت التهافت**. ولقد خضعت هذه المسألة إلى ترجمات عبرية متعددة في القرون الوسطى[٣٧]، وإلى ترجمة لاتينية قام بها في ما بين سنتي: ١٢٢٧

---

(٣٤) من بين الأخطاء التي وقع فيها مللر في طبعته العربية **للفصل** استخدامها لكلمة: «التزكية» بدلاً من: «التذكية». وهو الخطأ الذي استدركه على نفسه في الصفحة ٤ من الفقرة الرابعة وفي الهامش ٢ من ترجمته وهذا الخطأ وغيره نجده يتكرر في نسخة التيمورية.

(٣٥) وذلك في رسالة إخوانية بعثها إلى المحقق كاتب هذه السطور، الذي لا تفوته هذه المناسبة لكي يعبر له مرة اخرى عن شكره وامتنانه.

(٣٦) Norman Golb: «The Hebrew Translation of Averroes' Fasl al-maqal,» Part I: Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 25 (1957), pp. 91-113, and Part II: 26 (1957), pp. 41-64.

اشكر الباحثة اسبرنثا النسو (Esperanza Alonso) من المعهد العالي للأبحاث العلمية بمدريد، التي مكنتني من مصورات لهاتين المقالتين، التي يتضح فيهما بالفعل مدى حرفيتهما، وعدم توفقهما في نقل العبارة الرشدية إلى العبرية.

(٣٧) يحتفظ المتحف البريطاني والمكتبة الوطنية بباريس بنسخ منها، ولقد عرّف باثنتين منها: جورج =

و١٢٢٨ رامون مارتي، وضمنها كتابه المشهور بـ **مجادلة المسلمين واليهود**[٣٨]. ولقد نقل مانويل ألونسو هذا النص اللاتيني لـ **الضميمة** إلى الإسبانية، ونشره إلى جانب ترجمته في كتابه عن ابن رشد[٣٩].

— ٤ —

ولقد أراد الجابري بتحقيقه لكتاب **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** ودراسته، معالجة إشكال ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع في الثقافة الإسلامية من خلال ما في هذا الكتاب من هذا الأمر. لذلك جاءت تعليقاته وشروحه على هذا النص، وكذا تفضيلاته لبعض رواياته، وتقسيمه إلى فقرات وعنونتها، لتستجيب إلى هذه الرغبة، وتعمل على تأسيسها وتخويلها تجانسها واتساقها، أما العملية الأولى من تحقيق هذا النص، التي تتضح في مقدمته، وفي هوامشه؛ فلقد تمت وفق ما تقتضيه القواعد المنهجية في هذا الصدد. لقد انطلقت من مراجعة لأم مطبوعاته ونشراته العلمية والمتميزة، مثلما قامت على الوقوف على نسختين مخطوطتين منه، لتعمل بعد ذلك على مقارنة بعضها ببعض، ومقابلة بعضها على بعض؛ واقفة على أهم الفروق والاختلافات بين روايات هذا الكتاب، الواردة في جميع نسخ المتن[٤٠].

والواقف على مقدمة هذا التحقيق، لا يمكنه إلا أن يلاحظ جملة من الملاحظات. ففي معرض تعريج مؤلفها مصطفى حنفي على نشرة مللر العربية لـ **الكشف**، ذهب إلى أن هذه النشرة ليست فقط تخريجاً لنص **الكشف**، بل يمكن أن تعد تحقيقاً لهذا النص كذلك. والمسوغ الذي قدمه في هذا المضمار، مفاده أن مللر قد رمم بعض الكلمات والعبارات التي وردت مطموسة في مخطوط الإسكوريال الذي اعتمده في طبعته للكتاب. كما قدم مسوغاً آخر، يتعلق هذه المرة بترجمة مللر لهذه الطبعة؛ حيث يقول بأنه قد وجده يعمل فيها على «تقصي متن المخطوط وتحري الأصوب من الفروق

= فايدا. انظر: Georges Vayda, «Deux versions hébraiques de la dissertation d'Averroès sur la science divine,» *Revue des Etudes Juives* (1954), pp. 36-66.

(٣٨) *Pugio fidei adversus Maros et Iudeos* (Leipwig: [s. n], 1687).

(٣٩) Alonso, *Teologia de Averroës, estudios y documento*, pp. 356-363.

وان من شأن الرجوع إلى النص التالي هذه الترجمة تأكيد ما صححه الحوراني لغويته عن جزئية وردت في **الضميمة**، ص ٣٦١ : «.....in relatione contingit, quod erit candelabrum ad dextram zeydi, deinde transferatur ad sinistram ipsius; et zeydus nondum est in seipso mutatus» p. 361.

(٤٠) انظر: مخطوطة الإسكوريال رقم ٦٣٢؛ مخطوطة التيمورية رقم ١٣٢؛ «حكمة تيمور، نشرة مللر،» ترجمة مللر (ولقد سبق التعريف بجميعها ووصفها)، وبالإضافة إلى تحقيق محمود قاسم **للكشف**، الهامش ٤٢.

بين الكلمات، مع المقابلة بينها (هكذا) وبين النسخة العربية التي نشرها من قبل[٤١]. والحق أن مللر قد أنجز بالفعل هذا الأمر. غير أن ذلك لا يمكن أن يعدّ له تحقيقاً لـ **الكشف** بأي معنى من معاني التحقيق، أو مدارسه أو اتجاهاته.. ولقد سبق أن أكدنا بدورنا أن مللر قد قام بالفعل بتصحيح نشرته لهذا الكتاب في ترجمته هذه. ولا يمكن أن يحمل هذا الأمر على غير ما تغيّا منه بنفسه؛ أي لا يمكن أن نعدّه له تحقيقاً للكتاب، فلم يتعدّ حدود الاستدراك والتصويب[٤٢]. أما ما ذهب إليه في وصفه لترجمة مانويل ألونسو لـ **الكشف** إلى الإسبانية، واستجابة هذه الترجمة إلى قراءة صاحبها الاستشراقية لهذا الكتاب بوصفه توفيقاً بين الفلسفة والدين، فأمر صحيح. وصحيح كذلك وصفه لتحقيق محمود قاسم لـ **الكشف** وتقويمه له. فالواقع أن هذا التحقيق لم يسلم بدوره من بعض الهنات على ما استفرغه فيه صاحبه من جهد بوأه مرتبة أول تحقيق علمي جاد وموفق لهذا الكتاب. والجدير بالتقدير كذلك، وقوفه على النسختين المخطوطتين لـ **الكشف**، نسخة الإسكوريال، ونسخة تيمور ووصفه الدقيق لهما، واجتهاده في التدليل على أن هذه النسخة الأخيرة ليست أكثر من استنساخ مخل لنشرة مللر، بما طالها من أخطاء وتصحيفات وسقط[٤٣]. غير أن ترجيحه هذا لم يمنعه من أن يعتمد هذه النسخة، ويحيل في هوامش التحقيق على الفروق بينها وبين النسخ الأخرى.

أما في ما يرجع إلى **تهافت التهافت**، فبالنظر إلى أهمية ما يعالج فيه ابن رشد من قضايا دينية وفلسفية، وما صاغه فيه كذلك من مواقف علمية وأخلاقية، وبالنظر إلى كون هذا الكتاب، لا يوجد إلا في مخطوطاته الغميسة، أو في طبعات تستنسخها، وتشوّه معناه، فلقد ارتأى الجابري ضرورة تحقيقه، والتصدير له بمدخل ومقدمة تحليلية. ولقد توخى من جملة هذه العملية المركبة والمتكاملة، رفع «أزمة الفهم» من على هذا النص التي لم يكن ليطمع قراء الطبعات المتعددة له في تجاوزها. وفي هذا المجال عني الجابري عند إعداد متن هذا الكتاب، بتعقله عبر تجهيزه بأدوات القراءة الحديثة، وكذا بتقسيمه إلى أقسام، وتوزيعها على فقرات وعنونتها بعناوين دالة على محتوياتها، مع إتباع كل ذلك بتعليقات ملائمة. كما عني في دراسته لهذا الكتاب الموزعة بين المدخل والمقدمة التحليلية، بوضعه ضمن السياق التاريخي والمعرفي لمختلف

---

(٤١) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل**، ص٩٠.

(٤٢) وتجدر الإشارة في معرض الكلام عن التصويبات، إلى ان مصطفى حنفي قد صوب خطأ من ذكر بأن مللر قد قدم لنشرتيه للكشف بمقدمة ألمانية. انظر: المصدر نفسه.

(٤٣) لقد سبق وصف هاتين النسختين أعلاه.

الصراعات التي عرفتها الثقافة الإسلامية إلى زمان مؤلفه وعصره. وكذا بتحليل مضامين أطروحاته المتعددة، التي جاءت في معرض استدلاله على **تهافت** الغزالي وردوده على فلاسفة الإسلام، التي يفسر قسم منها، بعدم دقة هؤلاء في ما يروونه عن أرسطو، إلى جانب إبراز «ما بقي حياً ومعاصراً في الدرس الرشدي في هذا المضمار، من المواقف العلمية والأخلاقية. فلا عجب إذاً أن وسم الجابري هذا التحقيق بالعنوان التالي: «تهافت التهافت انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار»[٤٤].

- ٥ -

ولم يقتصر النظر في هذا الكتاب على ما جاء في ذلك المدخل وهذه المقدمة التحليلية، بل استمر كذلك في مقدمة تحقيقه الذي أنجزه كل من أحمد محفوظ ومصطفى الحداد. وفي هذه المقدمة عرّف أولهما بالكتاب، ليركز بعد ذلك على تتبع مصيره، في كل من التراث اللاتيني والتراث العبري والتراث العربي، بالإضافة إلى ذكره لترجماته الحديثة[٤٥]. لقد راجع حضور **تهافت التهافت** في العالم اللاتيني منذ أن دخل هذا الكتاب في القرن الثالث عشر الميلادي إلى أوروبا النصرانية، إلى أن عاد الاهتمام بالرشدية في الأزمنة الحديثة على يد إرنست رينان، ثم في الأزمنة المعاصرة، على يد ميغيل أسين بلاثيوس[٤٦]. ولقد أبان في هذا المضمار عن قدرته على تقفي آثار

(٤٤) انظر: المصدر نفسه. اما في ما يرجع إلى مسألة قواعد الحوار عند ابن رشد، فلقد رأى الجابري بأنها تتأسس على ما يلي: - الاعتراف بحق الاختلاف والحق في الخطأ - ضرورة فهم الرأي الآخر في إطاره المرجعي الخاص به - التعامل مع الخصم من منطلق التفهم والتزام الموضوعية - الإعتقاد في نسبية الحقيقة العلمية وفي إمكان التقدم العلمي، ولا تستقيم هذه القواعد إلا بالتزام أخلاق الحوار، ومنها الاعتراف بالجميل للسابقين الذين يؤخذ عنهم العلم، ويستفاد من جهودهم الفكرية، ولم يلتزم الغزالي في نظر ابن رشد هذا المبدأ الأخلاقي، ولم يتخذه معياراً عند مناقشته لفلاسفة الإسلام.

(٤٥) وهي الترجمة الألمانية: Max Horten, *Die Hauptlehren des Averroes, Nach seiner scrift,: Die Widerelegung des Gazali* (Bonn: A. Marcus; E. Webers Verlag, 1913).

والترجمة الإنكليزية، التي استأنس بها محفوظ في تفصيل بعض روايات **تهافت التهافت** على الأخرى. انظر: Averoës, *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, translated from the Arabic with introd. and notes by Simon van den Bergh, E.J.W. Gibb Memorial. New series; 19 Unesco Collection of Great Works. Arabic Series (London: Luzac, 1954).

والترجمة الاسبانية، التي هي ترجمة جزئية، Carlos Quiros, «Tahafut al-Tahafut, Cuesto decimo septima, primera de las fisicas,» Pensamiento; 16 ([n.p.: n.pb.], 1966), pp. 331-348.

(٤٦) ولقد درس محفوظ الاختلاف الجوهري بين هذا المستشرق الاسباني، وذلك المستشرق الفرنسي في تناولهما للرشدية اللاتينية، انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٨٨-٩٠، ولا يستبعد محفوظ اندراج ابحاث أسين بلاثيوس في هذا الموضوع ضمن «هم وحدة الأديان» وذلك ما لا نوافقه عليه لأسباب تضيق مساحة هذه الورقة على ذكرها.

هذا الكتاب المبثوثة في استشهاد اللاتينيين بشذرات من نصوصه باللاتينية[٤٧]، وفي استثمارهم لمضامينه وتوظيفهم لمنهجه، بعد تحويرهما، للإجابة على إشكالاتهم العقدية والفلسفية[٤٨]، وعلى الوقوف كذلك على الترجمتين اللاتينيتين لهذا الكتاب، وفحصهما. ولقد ساق كذلك عدة معطيات عن آثار **تهافت التهافت** في التراث العبري وثقافته. ولقد اتضح ذلك في وقوفه على مختلف قراءاته وشروحه العبرية الكثيرة، وتنبيهه إلى أن معظمها لم يختلف عما تضمنته القراءات اللاتينية لابن رشد حول الحقيقة المزدوجة، كما تبيّن كذلك في تتبعه لآثار تاريخ ترجمة هذا الكتاب إلى العبرية، عبر ذكره للمظان الحافظة لنسخها المخطوطة[٤٩].

ولم يتجشّم أحمد محفوظ أي عناء لكي يتتبع آثار **تهافت التهافت** في التراث العربي، لكون هذا الكتاب لم يلق الانتشار الواسع نفسه الذي حظي به في التراثين المذكورين سابقاً. فالإحالات عليه نادرة، وتكاد لا تأتي إلا ملحقة بالحديث عن **تهافت** الغزالي، ونسخه المخطوطة قليلة وغميسة ويصعب الحصول على مصورات منها. والظاهر أن منها ما اعتمد في النشرات المتعددة للكتاب من دون تحقيق[٥٠]، ومنها ما اعتمده بويج في تحقيقه المذكور. ولقد ذهب محفوظ إلى أن هذا التحقيق قد أنجز

---

(٤٧) ومثاله في ذلك، الجمل القليلة التي ترجمها رامون مارتي في كتابه الشهير **في مجادلة المسلمين واليهود**.

(٤٨) كما هو بين عند القديس توماس الأكويني (Thomas d'Aquin) وغريمه سيجر دي برابنت (Siger de Brabant)، والجدير بالذكر في هذا المضمار ان أحمد محفوظ قد عرف كيف يسيطر على تلابيب الرشدية اللاتينية بمختلف تناقضاتها وتلويناتها وتحويراتها وتحريفاتها لتراث ابن رشد، وكيف يقدم بالتالي قراءة ملائمة لها، واقتراحات وجيهة لتجاوزها فيما يقبل من الدراسات عن ابن رشد وتراثه، انظر: ابن رشد، **تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**، ص٨٦-٩٢.

(٤٩) والواقع ان أحمد محفوظ قد اكتفى في كل هذا وذاك باستنساخ ما جاء عنهما في تحقيق موريس بويج لـ **تهافت التهافت**. انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦).

(٥٠) جميع الطبعات الأخرى للكتاب هي طبعات غير محققة، وهي معروفة، غير أن الجدير بالملاحظة في هذا الإطار، أننا لا يمكن أن نعرف بالتحديد هل قام سليمان دينا بتحقيق النص بالفعل، فعندما نرجع إليه نجده قد تعقل النص وجهزه بأدوات القراءة الحديثة، وأتبعه كذلك ببعض الشروح والتعليقات، ونقرأ في بعض هوامشه: «هكذا في الأصل» «وفي نسخ» كذا، مما يرجح انه قد عاد إلى نسخ هذا المتن، غير أننا لا نقف في مقدمتيه لطبعته الثانية والثالثة لهذا الكتاب على أي وصف لمخطوطاته، وفي مقابل ذلك نجده يعتذر عن دفعه بالكتاب إلى المطابع قبل تتميم مقدمته، لانشغاله بالسفر تارة إلى بلاد المغرب واخرى إلى بلاد السودان، انظر: ابو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دينا، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص ٥٥. والغريب في الأمر ان محمد العريبي لم يعتن هو الآخر بتحقيق هذا النص على الرغم من أنه قد نشره في ١٩٩٣. انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، تقديم وضبط وتعليق محمد العريبي (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣).

باعتماد «أقوم أدوات عصره» النقدية، وبالرجوع إلى مخطوطات الكتاب وإلى مصادر متعددة؛ مما جعل منه مرجعاً لجميع الباحثين والمتخصصين في الرشديات. غير أن صرامة صاحبه وجديته، قد دفعا به إلى رصد كل الفروق والاختلافات بين الروايات المختلفة لكلمات وعبارات النص، مهما كانت درجة أهميتها، مما جعله يقدم نصاً حافلاً بكثير من الهوامش والإحالات، يضاعف حجمها حجمه الأصلي، ويستغرقه على الجملة. وإن كان هذا هو المطلوب، من وجهة نظرنا، في كل تحقيق علمي، فإن أحمد محفوظ لم يجد فيه غير «سذاجة ميكانيكية إيجابية»[٥١]. ولعل ذلك هو ما دفعه، بحجة ألا يثقل على القارىء وييسر له إمكانية قراءة المتن، إلى أن يوزع مخطوطات هذا الكتاب ومطبوعاته إلى ثلاث مجموعات: مجموعة عربية، ومجموعة لاتينية، ومجموعة عبرية، أحال على كل منها في تحقيقه برمز مخصوص. ولعل ذلك هو ما يسّر للجابري إمكانية ضبط اختلافات روايته لبعض عبارات هذا النص عن روايات بعض الطبعات الأخرى، عند تعقله وإعداده وتيسيره للقراءة. وأما بالنسبة إلى المخطوطات المعتمدة في هذا التحقيق، فهي المخطوطات نفسها التي اعتمدها بويج، والمحفوظة في مكتبات إستنبول[٥٢].

ولأهمية ما يحفل به كتاب **الكليات في الطب** من قضايا تتعلق بتصحيح المعرفة الطبية، وتأسيس مبادئها وأسسها، وبالنظر كذلك إلى ما يلاحظ على نشراته من قصور ونقصان بيّنين، فلقد أعاد الجابري تحقيقه، منتهجاً النهج نفسه الذي التزم به في تحقيقاته للكتب الأصيلة الأخرى لفيلسوف قرطبة وطبيبها[٥٣]. لذلك اعتنى بتعقل هذا الكتاب، من خلال تجهيزه بجميع علامات التنقيط التي تحتاج إليها قراءته العصرية، وتقسيمه إلى أقسام، وتوزيعها على فقرات موسومة بعناوين ملائمة

(٥١) لا يقتسم كاتب هذه السطور مع زميله هذا الرأي، او هذا الحكم القيمي في تحقيق بويج، وفي المقابل يرى بأن هذا التحقيق يفيد القراء، وخاصة المتخصصين منهم، ويتيح لهم امكانية اختيار الروايات التي تناسب قراءته لهذا النص لابن رشد، وتأويلهم لهم، ولا نرى من جهتنا بأن الأمر ليس الا سذاجة ميكانيكية إيجابية، بل نرى بأن ذلك هو المطلوب.

(٥٢) وهي مخطوطة يكي جامع، رقم ٧٣٤، ومخطوطة شهيد علي باشا، رقم ١٩٨٢، ومخطوطة ليكي جامع، رقم ٢٤٩٠، ولقد ذكرها المحقق ووصفها باقتضاب شديد، بينما فصل بويج في وصفها بإسهاب، والحق أن أحمد محفوظ قد سعى من جهته جاهداً للحصول على مخطوطتين أخيرتين، يظن بأنهما تتضمنان نص **تهافت التهافت**، محفوظتين بمكتبة البرلمان بطهران، رقم أولاهما: ٧١٢، ورقم ثانيتهما: ٤٣، غير أنه لم يتوفق في ذلك لحد الآن.

(٥٣) من المعروف بأن ابن رشد لم يمارس التطبيب، بل ألف في الطب، ووصفنا له هنا بأنه طبيب هو وصف على سبيل التجاوز، ولقد اعترف بنفسه بعدم تمكنه من الكمال في صناعة الطب، انظر: ابن رشد، **الكليات في الطب مع معجم المصطلحات الطبية العربية**، ص ٥١٧.

لمحتوياتها مع الحرص على إتباع كل ذلك بتعليقات وشروح ضافية. كما اعتنى كذلك بالتصدير لهذا الكتاب بمدخل، والتقديم له بمقدمة تحليلية. والواقع أنه لا يمكن أن نفصل هذه المقدمة عن ذاك المدخل، إلا من الناحية المنهجية بطبيعة الحال. فلقد عالج في كل منهما، وفي كليهما معاً، جملة من القضايا التي طرحها عليه هذا الكتاب. وفي هذا المضمار، اهتم بإدراج **الكليات في الطب**، ضمن سياق تاريخ الطب العام، وتاريخ الطب العربي. ولا غرو في ذلك بالنسبة إليه. فالكتاب لا يندرج ضمن كتب صناعة الطب بوصفها ممارسة فقط، بقدر ما ينتمي إلى مجال التفكير العلمي في هذه الصناعة؛ أي إلى مجال نقد أسسها ومراجعتها من الناحية المعرفية، لضبطها من جديد في شكل كليات بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى(٥٤). ولعل ذلك هو ما أهّل هذا الكتاب لكي يلعب أدواراً حاسمة في تاريخ هذه المعرفة بأوروبا إلى أن وصف صاحبه فيها بـ«العصا القاتلة»، من فرط ما خلخله من اقتناعات في هذا المجال(٥٥). والواقع أن دراسة الجابري لهذا الكتاب في المدخل والمقدمة التحليلية، قد تمحورت حول هذه الفكرة، لتشكل فيهما أطروحة لم يكل عن الدفاع عنها، والاستدلال عليها؛ بما وجده في معالجة ابن رشد لبعض القضايا المخصوصة في الطب والمعرفة الطبية من عناصر تدل على مدى إسهامه في تجديد النظر فيها وتطويرها(٥٦). ولعل تجديد النظر في تلك الصنعة وهذه المعرفة، لتصحيحهما وتطويرهما، هو الذي يشكل في ذاته القاسم المشترك الذي يجمع بين الكتب الأصيلة لابن رشد. فلقد توخى في جميعها تجديد النظر في موضوعاتها، وتصحيح أساليبها ومناهجها في طرق هذه الموضوعات.

وفي ما يرجع إلى ما تبقى من مراحل تحقيق هذا الكتاب؛ أي ما يتعلق بالعودة إلى نسخه المخطوطة وإلى طبعاته المنشورة، فلقد استفرغ أحمد محفوظ الجهد البين في إنجازه لها، مبرهناً في ذلك على تمكنه من مصطلح التحقيق ومنهجه، وعلى عمق تمكنه من هذا القسم الطبي من الاهتمامات العلمية لابن رشد، وسعة اطلاعه على

(٥٤) في مقدمة هذا الكتاب إبان ابن رشد عن طبيعة ما سيكتبه فيه، وعن غرضه من تأليفه، «فإن الغرض من هذا القول أن نثبت هاهنا من صناعة الطب جملة كافية - على جهة الإيجاز والاختصار - تتضمن أصول الصناعة، وتكون كالمدخل لمن أحب أن يتقصّى أجزاء الصناعة، وكالتذكرة ايضاً لمن نظر في الصناعة؛ . . .». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٥٠-٥٣.

(٥٦) في ما يرجع إلى اسهام ابن رشد في تطوير المعرفة الطبية، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤-٤٦، ٤٨-٤٩ و ٥٨-٦٢؛ وفي ما يتعلق بتناول ابن رشد لقضايا مخصوصة في الطب، انظر: الفقرات: أ-ب-ج-د-هـ-و، من القسم الرابع من المقدمة التحليلية، والقسم الخامس منها، والفقرتين: أ-ب من قسمها السادس.

مصادره وتنوعات حضوره في الثقافة اللاتينية بصفة خاصة. ولعل ذلك هو ما سمح له بمعالجة مختلف الإشكالات التي تطرحها هذه المرحلة. فمن المعروف أن ابن رشد لم يكتب **الكليات** دفعة واحدة، بل ظل يضيف إليه ويحذف منه أشياء ويصحح أخرى بقدر ما اتسعت معارفه وتطورت في هذا المجال. ولعله قد انتهى قبل وفاته إلى صيغة نهائية لهذا الكتاب، لم تصلنا لحد الآن نسختها. وبالإضافة إلى ذلك، فلقد وجد المحقق نفسه أمام نسخ عربية ولاتينية وعبرية عديدة لهذا الكتاب، تتفاوت في ما تضمه كل واحدة منها؛ مما يرجح أن صيغته النهائية، ومما هو من باب ما حذفه ابن رشد بنفسه من كتابه أو أضافه إليه، ومما يكون قد أهمله هذا المترجم أو ذاك، أو أضافه هذا الناسخ أو ذاك. ولقد واجه المحقق هذه الصعوبات بوقوفه على جميع ما كان متوافراً، لحد كتابته لتحقيقه، من النسخ المطبوعة والمخطوطة لهذا الكتاب، ومقارنته بينها ومقابلتها على بعضها؛ لإبراز الفروق المختلفة بين رواياتها المتعددة لعباراته ومضامينه، ولتسويغ ما اختاره وفضله منها في هذا التحقيق. وفي هذا المضمار، عرف بجميع الطبعات المعروفة لهذا المتن، مركزاً على تبيان مدى توفق كل منها في إعداد نص الكليات، من دون أن يهمل ذكر ترجماته المعاصرة الجزئية إلى كل من الإسبانية والألمانية.

فطبعة العرائش التي أنجزها معهد الجنرال فرانكو في سنة ١٩٣٩ لم تراهن على تحقيق هذا المتن، واكتفت بنشر تصوير فوتغرافي لمخطوطته المحفوظة بدير السكرمونتي بغرناطة. ثم إن الأستاذ ألفريد البستاني الذي وضع تقديماً لها، وألحق بها لائحة بأسماء الأعشاب المتضمنة في الكتاب، لم يتوخ الدقة المطلوبة في هذا المجال، بحيث نقل هذه الأسماء وشرحها اعتماداً على لغة الأطباء في المشرق، وليس على لغة **الكليات** التي هي لغة أهل الغرب الإسلامي. كما أنه جانب الصواب أحياناً في وضعه للمقابل الإسباني لبعض المصطلحات اللاتينية(٥٧).

أما طبعة غرناطة التي أنجزها كل من خ. مرية فورنياس وك. ألبريث دي موراليس، فلقد أرادها صاحباها تحقيقاً علمياً لـ **الكليات**. وبالفعل، فلقد استطاعا إنجاز ذلك، لكونهما قدما في هذا الصدد عملاً أكاديمياً جدياً، غير أنهما اقتصرا في ذلك على اعتماد مخطوطة غرناطة، نسخة أماً في هذا التحقيق، مع مقارنتها بمخطوطتي مدريد وبيترسبورغ، كما أنهما لم يجهزا نصهما بأدوات القراءة الحديثة، ناهيك عن أنهما لم يلحقا به ما يحتاجه كل تحقيق نقدي من شروح وتعليقات.

(٥٧) وإذ نتفق تمام الاتفاق مع هذا التقييم لهذه الطبعة، لا يفوتنا التنويه بصفتها الريادية في هذا المجال، وكذا بجماها وأناقة إخراجها.

ولقد فحص أحمد محفوظ كذلك طبعة الجزائر التي أعدها كل من سعيد شعبان وعمار الطالبي. وانتهى في شأنها بأنها تتميز من سابقتها، من حيث اعتماد المحققين فيها لأربع مخطوطات عربية ونسخة لاتينية لـ **الكليات**، وكذا من حيث تعقلهما لنص هذا الكتاب، وإبرازهما كذلك لأهم الفروق الدالة بين مختلف تلك المخطوطات، وشرحهما مصطلحاتها الغامضة، والتقديم لكل ذلك بمقدمة مفيدة. غير أنه لاحظ عليهما عدم توخيهما الدقة المطلوبة في ضبط إحالتهما على الفروق، وكذا تعقلهما للمتن، بحيث لم يخولاه أي بناء فكري منسجم ومتماسك، ناهيك عن الأخطاء المطبعية التي لا تكاد تخلو منها أية صفحة(٥٨).

- ٦ -

وفي المضمار نفسه كذلك، تطرق إلى جميع النسخ المخطوطة والمعروفة لحد الآن لكتاب **الكليات**، وعرّف بها بشكل دقيق ومسهب في الوقت نفسه، وهي نسخ لمخطوطات هذا الكتاب باللغة العربية، ولمخطوطات ترجمته إلى اللاتينية والعبرية. ومن المعروف أن نسخة دير الساكرومونتي بغرناطة (رقم: ١/ ٢٢٧) والتي تتضمن ٢٢٧ صفحة، التي فرغ منها ناسخها عيسى بن أحمد بن محمد بن قادر في ٥٨٣ هجرية، قد اشتهرت بين المهتمين بهذا الكتاب بأنها النص الأصلي لهذا الكتاب، إما بالنظر لكونها بالفعل أقدم صيغة له، أو لكونها الأقرب إلى الصيغة النهائية التي ارتضاها له مؤلفه. غير أن لا شيء في نظر المحقق يسمح بتخويلها هذه الصفات. فلقد راجع ابن رشد ما وقع فيه من أخطاء عند كتابتها، وتراجع كذلك عن بعض الآراء التي بثها فيها؛ مما هو بيّن في نسخ أخرى. وفي هذا الإطار، يحمد لأحمد محفوظ تخلصه من هيمنة هذه النسخة التي مارستها على غيره من المحققين، لكونها كانت قد اعتمدت نسخة فريدة لتخريج أول طبعة لهذا الكتاب.

ويرجع تجاوز المحقق لهذه الهيمنة إلى وقوفه على النسخ الأخرى لـ **الكليات**،

---

(٥٨) ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الكليات في الطب**، تحقيق وتعليق سعيد شيبان وعمار الطالبي؛ مراجعة أبو شادي الروبي؛ تصدير إبراهيم بيومي مدكور (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩). ولقد رجعنا بدورنا إلى جميع هذه الطبعات، ونتفق تمام الاتفاق على ما ذهب إليه محفوظ في شأنها، من غير أن تفوتنا هذه الفرصة للتنويه بجمال طبعة العرائش وأناقتها؛ كما أننا فحصنا بدورنا طبعة اخرى صدرت بعد طبعة الجابري، موضوع هذه السطور. انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **كتاب الكليات لأبي الوليد محمد بن رشد الأندلسي: نسخة بخط عيسى بن أحمد بن محمد بن قادر القرطبي، نسخها المؤلف وبعناية عام ٥٨٣هـ**، حرر المقدمة بالعربية والفرنسية وحقق النص محمد بن عبد الجليل بلقزيز (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٠). فتبين لنا بأنها قد اكتفت بإعادة إنتاج هذه النسخة، ولم تهتم فيما خلا ذلك الا بتجزيء فقرات النص إلى فقرات فرعية.

وتتبعه النقدي للروايات المختلفة لكل كتاب أو قسم من هذا الكتاب على حدة. لذا اتضح له بأن نسخة بيترسبورغ (رقم: ١٢٤./١٥٩ ورقة) تشكل في ذاتها النسخة العربية الأكمل والأتم لـ **الكليات**، بما احتوت عليه من زيادات وتصحيحات ومراجعات صاحبه، وذلك على الرغم من عيبها البالغ والمتمثل في ضعف تعابيرها الواردة في قسم الأدوية والأغذية.

أما نسخة مخطوطة مدريد المحفوظة تحت رقم ٥٠١٣، التي سبق أن وصفناها أعلاه عند الحديث عن مخطوطات **فصل المقال**، فلم يستفد منها المحقق كثيراً. وذلك لما لاحظه فيها من سقط لفقرات طويلة من كتاب **التشريح**، بالإضافة إلى عيوب أخرى متمثلة في ما عراها من تلف وطمس، ناهيك عن وقوع ناسخها في كثير من السهو الذي تسقط من جرائه العبارات الواقعة بين لفظين مماثلين. وفي مقابل ذلك، فلقد استعان بنسخة جزئية من هذه المخطوطة على تدارك عيوب المخطوطة السابقة في قسم الأدوية والأغذية.

وبالحس النقدي نفسه، اعتمد المحقق في إعداده لـ **الكليات** على نسخة مخطوطة غوتنغن المسجلة تحت رقم Arabe 96، وبعنوان: **كتاب في الطب لعلي بن العباس المجوسي**. وبعدما صحح خطأ كريستوف بورجيل المتمثل في ذهابه إلى أن ما في هذه المخطوطة مماثل لما في مخطوطة بيترسبورغ، الذي تسرب إلى محققي هذا الكتاب فجعلهم يغفلون هذه النسخة، وبعدما أعاد ترتيب كتاب **الكليات** التي جاء مبعثراً فيها، تبيّن له بأنها إذ تقترب من نسخة بيترسبورغ، فإنها تماثل أحياناً نسخة مدريد، وتختلف عنهما معاً في أشياء كثيرة، وإن أنجع استثمار لها سيكمن في مقابلتها على نسخة الترجمة اللاتينية لهذا الكتاب، وهي المقابلة التي مكنته من الوقوف على الفروق بين هذه النسخة وتلك، وإبراز اختلاف رواياتهما لبعض العبارات والفقرات من **الكليات**، في مقدمة تحقيقه له.

وهذه النسخة اللاتينية هي من ترجمة العالم اليهودي بوناكوسا البادوي، التي أنجزها في سنة ١٢٥٥، لتكون بذلك أول ترجمة لـ **الكليات** من هذا النوع. ولقد أخضعها المحقق إلى دراسة معمقة أتاحت له هذه المرة التعرف إلى أكبر قسط من تصحيحات وزيادات ابن رشد في هذا الكتاب، والتي لا أثر لها في نسخه المخطوطة الأخرى[٥٩]. ولقد وقف في هذه النسخة في مقدمة كان ابن رشد قد وضعها لإحدى

(٥٩) يرى المحقق بأن هذه الزيادات والمراجعات هي مما «يمكن نسبه إلى ابن رشد بلا حرج» لأن فيها إحالات على مؤلفاته أو على موضوعات منها، وفيها كذلك تعزيزاته لكتاب الكليات «بآراء فلسفية عميقة معروضة عنده في شتى مؤلفاته الأخرى». انظر: ابن رشد، **الكليات في الطب**، ص ١٠٩.

صياغته لـ **الكليات**، يعدّ نصها العربي من المفقودات لحد اليوم. وبعد استعراضه لاستدلالات الباحثين المتخصصين على صحة نسبة هذه المقدمة إلى ابن رشد، أخضعها بدوره إلى دراسة دقيقة، تناول فيها مختلف القضايا والإشكالات التي تطرحها، ومنها ما يتعلق بأسباب تأليف **الكليات** ومحتوياته وصيغه العديدة[٦٠]، ومنها ما يتعلق بما يفيد بأن ابن رشد قد أراد بالفعل إدراج هذا الكتاب ضمن البحث النظري في الصناعة الطبية؛ بحيث تناول فيه الأصول الكلية لهذه الصناعة، مراجعاً قواعدها ومبادئها التي كانت تجري عليها منذ أرسطو وجالينوس. ولقد ساعدته بطبيعة الحال هذه الدراسة على استرجاع النص العربي لهذه المقدمة من ترجمته اللاتينية، وعلى تعقله وإعادة صياغته وفق معرفته بنمط الكتابة عند ابن رشد وأسلوبه[٦١].

وبعد، فلقد حاولنا أن نستعرض أعلاه تحقيقات محمد عابد الجابري وفريقه للكتب الأصيلة لابن رشد. والحق أننا لم نبرز إلا جانباً من سماتها ومميزاتها؛ مركزين على الجانب التقني من التحقيق فيها. أما دراسة الجابري لهذه الكتب، فإننا لم نتطرق إليها إلا لماماً؛ نظراً لضيق الصفحات المخصصة لهذا البحث عن استيعابها. ولو أمدّ الله في العمر والجهد، لعدنا إليها، لنوفيها ما تستحقه من البحث والدرس. ولا يملك كاتب هذه السطور وهو يفرغ منها، إلا أن يجزل الشكر مرة أخرى لأستاذه ولفريقه، متمنياً أن يتسع صدرهم جميعاً لملاحظاته التي تعيب مجهودهم ولا تقدح أبداً فيه. والشكر موصول كذلك لمركز دراسات الوحدة العربية الذي رعى تلك التحقيقات، ويرعى هذا الكتاب. وكذلك للأستاذ كمال عبد اللطيف الذي يشرف على إعداده وإخراجه.

---

(٦٠) لقد قدمت هذه المقدمة معلومات مهمة عن هذه القضايا، ومن هذه المعلومات ما سمح للجابري، بعد تصويبه للاسم الوارد محرفاً باللاتينية فيها، بأن يستنتج بأن ابن رشد قد شرع في تأليف **الكليات** بطلب من ابي عبد الله محمد ابن أمير المؤمنين عبد المؤمن، وولي عهده؛ وأنه ربما تراجع عن هذه المقدمة، بعد خلع هذا الأمير وعزله وكتب المقدمة المعروفة في المخطوطات العربية للكليات. انظر: ابن رشد، **الكليات في الطب مع معجم بالمصطلحات الطبية العربية**، ص ٩٣.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١١٩-١٢٢.

الفصل الثامن

نقد الجابري للخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر

جمال مفرج(*)

- ١ -

لقد شكلت قضية «النهضة» العربية، أو قضية «التقدم والانحطاط»، الفكرة الأساسية للفكر العربي الحديث والمعاصر، وأصبحت تقريباً الموضوع الأكثر سيادةً وتأثيراً في الثقافة والسياسة العربية في القرنين الماضيين. كما صارت دراسة النهضة العربية أرضاً تلتقي فوقها وتتصارع عليها مختلف الفروع والاختصاصات: فالفلاسفة والمؤرخون ونقاد الأدب والمنظرون كلهم يقاربون هذا الحقل من خلفيات مختلفة، ويتوصلون إلى وجهات نظر مختلفة. ويبدو أن هذه القضية ستصير قريباً اختصاصاً في ذاتها.

إن بعض الناس يتحدثون عن هذه القضية، والبعض الآخر يعيشونها. وهذه الدراسة عن مفكر يتحدث عنها: إنه المفكر المغربي محمد عابد الجابري. وفي ما يأتي سأسعى إلى أن أفحص عنده التمييز الإيبستمولوجي بين أفقي النهضة؛ أعني أفق الأصول وأفق الغايات، أو الأفق الغائي الذي يتطلع إلى الأمام (الحداثة)، إلى جوار الأفق الأصلي الذي ينظر إلى الخلف (التراث). وقبل ذلك يجب أن نشير إلى أن فكرة النهضة في الفكر العربي تختلف عنها في الفكر الغربي؛ بحيث إننا لا نكاد نجد في

(*) قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري - (قسنطينة) الجزائر.

الفكر العربي مفكراً واحداً هلل لانحطاط العرب أو فرح لفشل النهضة العربية، بل نجد أن كل المفكرين العرب تطلعوا إلى النهضة بلهفة وفرح، والقليل منهم فقط وقع أسيراً للتشاؤم. يقول الجابري: «من أبرز مميزات الوعي العربي الحديث عدم استسلامه للهزيمة. إنه مهما اشتدت الكارثة أو عظمت الهزيمة إلا وعبر الوعي العربي عن رفضه لها بطرح آمال وأهداف في مستوى حجم «الكارثة» أو أكثر»[1]. أما في الفكر الغربي، فإننا نجد اليوم، كما وجدنا بالأمس القريب مقابل كل مثقف غربي يشيد بمزايا النهضة والتقدم والحداثة ويخشى انحطاط مجتمعه، مثقفاً آخر يتطلع إلى الانحطاط بلهفة، بل يتطلع أيضاً إلى العدمية. **المثقف الأول**، صاحب النظرة التفاؤلية والمعروف باسم «المتشائم التاريخي»، يطرح السؤال التالي: «هل بالإمكان إنقاذ الحضارة الغربية؟»؛ لأنه يرى أن أوروبا الحديثة بدأت تفقد شرارة العظمة الحيوية، **والمثقف الثاني**، صاحب النظرة القاتمة التشاؤمية والمعروف باسم «المتشائم الثقافي»، يطرح السؤال: «هل تستحق الإنقاذ أم لا؟»، لأنه يرى أن تلك الشرارة لم يكن لها وجود أبداً. المثقف الأول قلق لأن مجتمعه على وشك أن يدمر نفسه، والمثقف الثاني يقول إنه يستحق التدمير. الأول يرى الكارثة بادية في الأفق، والثاني يتطلع إلى الكارثة حيث يعتقد أن شيئاً ما أفضل سوف يبزغ من رمادها[2].

إن هذا التناقض الرهيب في قلب الفكرة الغربية الحديثة للنهضة الأوروبية يحمل، أو يجر معه، تناقضاً آخر أكثر غرابة من الأول: **فالمتشائم التاريخي**، مثل جاكوب بوركهارت (Jacob Burckhardt) وهنري آدمز (Henry Adams) وأرنولد توينبي (Arnold Toynbee)، متشائم جداً ولا يفكر إلا في النهاية، أما **المتشائم الثقافي**، مثل كارل ماركس (Karl Marx) وفريدريك نيتشه (Nietzsche)، فيذهب إلى أبعد من ذلك، وعلى العكس، يحتوي خطابه على رسالة أمل. فهو يؤكد أن المجتمع الأوروبي الفاسد، عندما يفرغ من تدمير نفسه ويختفي، سوف يحل محله شيء آخر أفضل منه. إن الأخبار السيئة، بالنسبة إلى المتشائم الثقافي، هي إذاً في حقيقة أمرها أخبار «طيبة»، ومعظم الناس اليوم غير واعين، في نظره، بهذا «المكون السادي الافتدائي» في فكرة التشاؤمية الثقافية: «ومثل أنبياء الإنجيل القدامى، يعرف أنبياء التشاؤم المحدثون أن الأمور كلما زادت سوءاً، ستصبح أحسن»[3] على حد تعبير هيرمان. وهكذا، فإن

---

(١) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٢٨.

(٢) آرثر هيرمان، **فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي**، ترجمة طلعت الشايب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ٥٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٤.

نهوض أوروبا الحديثة كان يتطلب تدمير سلفها القديم الفاسد.

إن أعمال الجابري هي عمل من أعمال التشاؤم الثقافي: هي علامة احتجاج وتحدٍ موجهة ضد ما كان يراه خطاباً نهضوياً ونظاماً اجتماعياً مرفوضين، وهي، في الوقت نفسه، رسالة أمل وطريق للتحرر ومشروع حداثة. وهو مشروع لا يحمل، على النقيض من مشروع المتشائم الثقافي الأوروبي، قطيعة جذرية مع الماضي المحتضر، فإن إحدى المهام الملحة التي واجهت وتواجه مشروع الجابري النهضوي هي تأمين علاقة إبداعية بين التراث والمعاصرة، أو بين الماضي والمستقبل. وحتى عندما يعلن الجابري في نهاية كتابه بنية العقل العربي أن الهدف من مشروعه هو تحرير العقل العربي من سلطته المرجعية بممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطة على شكل بنية لاشعورية، فإنه لا يقصد بذلك القيام بقطيعة مع الماضي أو التراث، وإنما يقصد تحليل التراث لاستثماره في تحرير العقل العربي من الاستمرار في استهلاك القضايا نفسها وتحرير الواقع العربي من مشاكله[٤].

هذا، ومما لا شك فيه أن المشكلة التي تواجهنا هنا، منذ البداية، عندما نشرع في تحليل موضوعنا، هي مشكلة المفاهيم والمصطلحات. ووعي الجابري بهذه المشكلة هو الذي جعله في بداية كتابه **الخطاب العربي المعاصر** يحدد المقصود من مفاهيمه، لأن تحديد المفاهيم هو بمثابة تحديد للموضوع ولمضمونه، وتحديد للخط الفكري الذي سيسير عليه، ويسعى إلى إبرازه وتحليله.

وهكذا، يتجه الجابري أول ما يتجه إلى تحديد مفاهيم موضوعه، أي «نقد الخطاب النهضوي في الفكر العربي»؛ فيعرف، أولاً، معنى الخطاب: «بأنه أساساً مجموعة من النصوص»[٥]، وبأنه: «مقول الكاتب - أو أقاويله بتعبير الفلاسفة العرب القدماء - [إنه] بناء من الأفكار [من جهة]. .. ومقروء القارىء - أو مقول القول بتعبير المناطقة القدماء- [من جهة أخرى]. [إنه] موضوع لعملية إعادة بناء، أي نصاً للقراءة»[٦]. وهكذا، فإن الخطاب، باختصار يتكون من جانبين: ما يقوله الكاتب، وما يقرأه القارىء.

هذا، ويميز الجابري بين ثلاثة أنواع من القراء أو القراءة: فهناك **أولاً** «القراءة التي تقبل، أو تريد، الوقوف عند حدود التلقي المباشر، و«تجتهد» في أن يكون هذا

---

(٤) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد الفكر العربي؛ ٢، ط ٤(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٥٦٨.

(٥) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٠.

(٦) انظر: المصدر نفسه، المقدمة، ص ١٠-١١.

التلقي بأكبر قدر من «الأمانة»، أي بأقل تدخل ممكن. [و] هذه القراءة تحاول أن تخضع نفسها للنص»[٧]. وهناك، **ثانياً** «القراءة التي تعي منذ اللحظة الأولى كونها تأويلاً، فلا تتوقف عند حدود «التلقي المباشر»، بل تريد أن تساهم بوعي في إنتاج وجهة النظر التي يحملها، أو يتحملها الخطاب. هي لا تريد ولا تقبل الوقوف عند حدود «العرض» و«التلخيص» و«التحليل» . . . بل تريد إعادة بناء ذلك الخطاب . . . لكن هذه القراءة تعمل، مثل القراءة السابقة، على إخفاء التناقضات التي تقدم نفسها على سطح الخطاب المقروء، مجتهدة في تذويبها عن طريق التأويل[٨].

وهناك قراءة **ثالثة**، هي التي يقترحها الجابري للخطاب العربي الحديث والمعاصر، ويمكن القول: «إنها قراءة تشخيصية»، بمعنى أنها ترمي إلى «تشخيص» عيوب الخطاب، وليس إلى إعادة بناء مضمونه . . . وبعبارة أخرى، إن [هذه القراءة] تريد أن تعرض وتبرز ما تهمله أو تسكت عنه أو تتستر عليه أو تحاول إذابته القراءتان السابقتان. إنها كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائض»[٩].

هذا، ولأن الجابري انصرف في قراءته التشخيصية للتعرف على «كيف» الخطاب، أي الكيفية التي بها يقول، فإنه اهتم من الخطاب ببنيته المنطقية وأسسه الإيبستمولوجية، أي بـ «العلامات»، علامات العقل الذي ينتجه، أو علامات اللاعقل في الخطاب العربي الحديث والمعاصر. وكان هدفه الأول، ونقده الأول في مشروعه الأساسي هو النقد «الإيبستيمولوجي» للخطاب العربي الحديث والمعاصر، لا النقد والمضمون الأيديولوجي والمعرفي. أما بالنسبة إلى المنهج أو المفاهيم، وهما بمعنى واحد لأن مسألة المنهج هي مسألة مفاهيم، فإن الجابري عمد إلى المزاوجة بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي، وبين مفاهيم فرويد وباشلار وفوكو وعدد من المقولات الماركسية[١٠]. ويمكن أن نضيف إلى المراجع الفلسفية السابقة بعض منازع وطموحات الديكارتية، وبعض مفاهيم فلسفة الأنوار المكافحة من قبيل النقد والتقدم والعقلانية، وبعض مناحي الإيبستيمولوجية مثل المنحى الأكسيومي الرياضي الذي يمكن تبين ملامحه في العديد من مؤلفات الجابري، وبالضبط في كتابه **نقد العقل العربي**[١١].

---

(٧) المصدر نفسه، ص ١١.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١١) كمال عبد اللطيف مناقشاً الجابري، في: محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات . . . ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٨٠.

هذا، وعلى رغم أن الجابري ينفي أن يكون قد ترك أية سلطة مرجعية تمارس هيمنتها عليه، ويؤكد أنه انتقد تلك المرجعيات، إلا أننا نلاحظ أنه، بالعكس، قد أسرف في الاعتماد عليها في بناء جانب مهم جداً من تحليلاته. وهذا الموقف الذي يؤشر على ازدواجية عند الجابري، أي نقده للنماذج، واستعانته بها، يدل على غرابة نقد الجابري: «فلقد انتقد الجابري المنظومة المرجعية الغربية، الليبرالية والماركسية الدوغمائية، وقد أطلق عليها اسم «سلف الليبرالي والماركسي العربي». وأثناء نقده للمنظومات المرجعية المذكورة كان يستعين بالتراث الفلسفي الغربي في أبعاده النقدية (استعارته لمفاهيم نماذج تحليلية فلسفية معاصرة وهيمنة إيحاءات النهضة الأوروبية على مشروعه النقدي ككل)»[١٢].

لكن هذا التناقض يجب ألاّ ينسينا مسألة مهمة، وهي أن الجابري على رغم اعتماده على العديد من المرجعيات الغربية إلا أنه «لم يستخدمها كما استخدمها أصحابها، بل أحسن توظيفها وأقلمتها وتعريبها على نحو أتاح له المساهمة في تحديث اللغة وتجديد الفكر في آن معاً، كما ينمّ عن ذلك خطابه»[١٣].

- ٢ -

بعد هذا التوضيح الضروري، علينا أن نبادر إلى هدفنا. وعلينا أن نقول إن نقد الجابري للخطاب النهضوي العربي يتسم براديكالية لا ترحم؛ فلقد بحث الجابري عن جذور وأسباب إخفاق مشاريع النهضة العربية وناقش مواقف أصحابها، وأولى اهتماماً بالعقبات التي تقف في وجه تطور المجتمع العربي، وانتهى من بحثه وتحليله إلى رفض كل المشاريع النهضوية السابقة، واتهامها بعقدة التناقضات، والانفعال والإخفاق. وهي اتهامات تلخص موقف الجابري من الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، ويمكن عرضها وتلخيصها على النحو التالي:

الاتهام الأول، الذي يوجهه الجابري إلى الخطاب النهضوي العربي، هو الاتهام الذي يستند فيه إلى معطيات علم النفس، والتحليل النفسي. ويتمثل هذا الاتهام الأول في وصف سلوك العرب الفكري إزاء مشروع النهضة بنوع من «التوتر النفسي» شبيه بذلك الذي يسميه علماء النفس بـ «التناقض الوجداني» (Ambivalence)، حيث تزدوج في آن واحد في وجدان الشخص نفسه مشاعر الحب والكراهية إزاء الموضوع نفسه[١٤].

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٨١.

(١٣) علي حرب، **نقد النص**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ١١٧.

(١٤) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٢٣.

إن هذا الاتهام يدل على أن وعي النهضة عند العرب يقوم أساساً على حالة «الانشطار» التي تطبع الواقع العربي، والتي تجعل منه واقعاً يتنافس عليه ويصطدم نموذجان حضاريان؛ فلقد وجد العرب أنفسهم عند بدء يقظتهم، وما زال الأمر كذلك إلى اليوم، أمام نموذجين حضاريين: الحضارة الأوروبية، والحضارة العربية الإسلامية.

النموذج الأول (الحضارة الأوروبية)، هو نموذج فرض نفسه على العرب منذ بداية التوسع الاستعماري كنموذج حضاري جديد للعالم كله: «يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم جديدة تماماً، قيم الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية»[١٥]. هذا، وإذا كان هذا هو الوجه الإيجابي أو الوجه الحداثي من هذا النموذج، فإن له وجهاً ثانياً سلبياً هو النموذج الاستعماري والعدواني أو مظهر الاحتكار والهيمنة. إنه نموذج لم يقدم نفسه في صورة واحدة، بل لقد كان ولا يزال يحمل بالنسبة إلى مشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين: مظهراً يمثل العدوان، ومظهراً يمثل الحداثة. وهكذا، فإن التعامل نهضوياً - على صعيد الخطاب - مع النموذج الأوروبي يتطلب من العرب السكوت على الجانب الاستعماري فيه، وهذا «غير» ممكن لأن الاستعمار الأوروبي بالذات يعوق نهضتهم. وإذاً فلا بد من معارضته: «ومن هنا كان الغرب، ولا يزال، بالنسبة إلى العرب، العدو الذي يجب الاحتراز منه والوقوف ضد مطامعه وسيطرته من جهة، والنموذج الذي يغري باقتدائه والسير في ركابه من جهة ثانية»[١٦]

أما النموذج الثاني (الحضارة الإسلامية)، فقد شكل، وما زال يشكل، بالنسبة إلى العرب، السند الذي لا بد منه في عملية تأكيد الذات في مواجهة تحديهم للحضارة الأوروبية أو تحديها لهم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن التعامل نهضوياً مع هذا النموذج يتطلب السكوت عن قرون طويلة من «الانحطاط»، وهذا السكوت «غير» ممكن لأن قرون «الانحطاط» هذه جزء من هذا النموذج نفسه[١٧].

علامَ يدلّ هذا التناقض؟

إنه يدل على أن وعي النهضة عند العرب يقوم أساساً على حالة من

---

(١٥) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ١٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص٢٧.

(١٧) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٢٢-٢٣.

«الازدواجية»، وهي ازدواجية تدل على أن مشروع النهضة العربية لم يتعلق بالاختيار. فالعرب لم يكونوا يملكون منذ اصطدامهم بالنموذج الحضاري الغربي حرية الاختيار بين أن يأخذوا به وبين أن يتركوه، لأنه فرض عليهم منذ البداية بوسائله هو: «فمن التبادل التجاري غير المتكافىء، إلى التدخل في الشؤون المحلية بذريعة الدفاع عن حقوق أقلية من الأقليات أو حماية مصالح معينة، إلى الحكم المباشر، إلى الهيمنة الاقتصادية والسيطرة الثقافية والأيديولوجية. والنتيجة من كل ذلك: غرس بنى النموذج الغربي في بلداننا، في العمران والفلاحة والصناعة والتجارة والإدارة والثقافة، وربطها بالبنية الرأسمالية الأم في أوروبا»[١٨]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لم يختر العرب النموذج «التراثي» (الحضارة الإسلامية) بمحض إرادتهم وإنما جروه معهم جراً[١٩]. والنتيجة التي ترتبت عن ذلك، أن المجتمعات العربية أصبحت تعاني ازدواجية على مختلف المستويات: «ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، **أحدهما** «عصري» مستنسخ من النموذج الغربي ومرتبط به ارتباط التبعية، و**ثانيهما** «تقليدي» أو «أصلي» أو «أصيل»... هو استمرار للنموذج «التراثي» في صورته المتأخرة المتقوقعة. نجد القطاعين معاً، منفصلين أو متوازيين أو متداخلين بعض التداخل، يتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية، على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، كما على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا»[٢٠].

الاتهام الثاني، الذي يوجهه الجابري إلى الخطاب النهضوي، هو التفكير خارج الواقع، أو غياب تحليل الواقع، واقع الانحطاط. فعلاوة على الاتهام الأول الذي سجلناه أعلاه بصدد العلاقة بين الوعي العربي بالنهضة والنموذجين اللذين يعملان على تحديد وتأطير هذا الوعي، هناك الواقع الذي يعيشه العرب ويرفضونه: «فهم عندما يفكرون في النهضة، لا يفكرون فيها كبديل من الواقع الذي يعيشونه، بديل يجب صنعه انطلاقاً من هذا الواقع نفسه... بل إنما يفكرون فيها خارج الواقع، أي من خلال نموذج جاهز: النموذج العربي الإسلامي الذي يزداد مع الوقت «توغلاً» في الماضي بالشكل الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوروبي الذي «يتوغل» في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام اطراد التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل»[٢١].

إن الخطاب النهضوي العربي يفتقر، إذاً، إلى الحد الأدنى من المعرفة العلمية

---

(١٨) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ١٨.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٢١) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٢٤.

والموضوعية بالواقع، أو على الأقل ما يكفي من العلاقة بين الفكر والواقع، بينما هناك في أوروبا المعاصرة ترتكز الساحة الفكرية على حد أدنى من العقلانية والنظرة العلمية، وبالتالي توحد من نظرتها إلى الواقع. وبعبارة أخرى: «إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا يطرح قضايا الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع، قضايا مستعارة من النموذج - السلف دوماً. فالممارسة النظرية هنا ممارسة «كلامية» في مفاهيم مجردة فارغة من كل محتوى واقعي، الشيء الذي يجعلها تنقلب إلى مصدر للتضليل والتعتيم»[٢٢].

الاتهام الثالث، الذي يوجهه الجابري إلى الخطاب النهضوي العربي، هو أنه خطاب يلجأ إلى أسلوب التمويه والكذب على الذات. وبعبارة أخرى، الخطاب العربي هو خطاب حالم لا يحرص على توافر الحد الأدنى من التوازن بين الذات والموضوع: «فهو في «حالة» يلغي الشروط الموضوعية، وبالتالي يجعل من الرغبة الذاتية الحقيقة الوحيدة المطلقة، وهو في «حالة» أخرى يفعل العكس تماماً، إذ نجد فيه هذا العنصر الذي يتضاءل إلى درجة فقدان الثقة بالنفس أمام معطيات الواقع السلبية التي ينظر إليها في هذه الحالة، وكأنها المعطى الوحيد»[٢٣].

ومن هنا يظهر لنا جانب من «لامعقولية» الخطاب النهضوي العربي، فاللامعقول، «في هذا السياق، يعني اصطدام الخطاب النهضوي بـ «استحالة» تحقيق حلمه نظراً لعدم معقولية الشروط «الضمنية» التي تؤسس ذلك الخطاب»[٢٤]. ومن هنا، أيضاً، يمكن فهم ظاهرة التبشير بـ «سقوط الغرب» التي تشكل أحد العناصر الأساسية في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر. فهذا الخطاب يكذب على نفسه عندما يقدم «سقوط الغرب» كنتيجة لأسباب من «صميم» الحضارة الغربية ذاتها، أي نتيجة عوامل موضوعية (كالإغراق في المادية وإهمال الروحيات...)، لأن سقوط الغرب في هذا الخطاب، في الحقيقة، تمليه رغبة أو أمنية أو الشعور الدفين المقموع باستحالة «النهضة القيادية» العربية الإسلامية مع «حضور» الغرب كنهضة قائمة، وإذاً فلا بد من سقوط هذا الغرب[٢٥].

الاتهام الرابع، الذي يوجهه الجابري إلى الخطاب النهضوي العربي، هو أن هذا الخطاب لا يحمل وعوداً جديدة، وإنما يتبنى توفيقية تحمل تناقضات صارخة. وأن

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١-٢٠٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٤.

يكون الخطاب توفيقياً متناقضاً، معناه أنه خطاب فاشل. إن الخطاب التوفيقي يحاول الجمع بين «أحسن» ما في النموذج العربي الإسلامي و«أحسن» ما في النموذج الأوروبي، أي أنه يتبنى «اللامعقول» في ما يتبناه السلفي (أي الذي يتبنى النموذج الإسلامي) وما يتبناه الليبرالي (أي الذي يتبنى النموذج الأوروبي)، ويسكت عما سكتا عنه. فعندما يقرر السلفي أن العرب والمسلمين لم ينهضوا إلا بمثل ما نهضوا به بالأمس، فإنه يجعل، في نظر الجابري، من النموذج الحضاري العربي الإسلامي ونهضة العرب بعد ظهور الإسلام إطاره المرجعي الوحيد، ويسكت عن الشروط الموضوعية التي مكنت النهضة الإسلامية من «قيادة العالم» التي تتمثل في انهيار الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية نتيجة الحروب التي كانت قائمة بينهما قبل الإسلام. إن السلفي لا يريد أن يستحضر هذا العنصر الموضوعي لأنه سيفضح خطابه وينسفه نسفاً. وكما كان سقوط الفرس والروم شرطاً لقيام نهضة العرب في الماضي، فإن «سقوط الغرب» الراهن هو شرط في قيام «النهضة القيادية» المنشودة، وهو ما يسكت عنه الخطاب نفسه[٢٦].

هذا، ولا يختلف «منطق» الليبرالي عن منطق السلفي، ذلك أن داعية الليبرالية عندما يقرر بأن النهضة العربية لا يمكن أن تتحقق إلا إذا تأسست على المبادىء الأوروبية، فإنه يسكت هو الآخر عن واقع تاريخي أساسي «هو أن هذه المبادئ كانت نتائج لمسلسل نهضوي طويل، وأن أوروبا عندما دخلت في هذا المسلسل النهضوي لم يكن هناك من ينافسها ولا من يقمع تقدمها بأي شكل من أشكال القمع (استعمار... حماية... إمبريالية)، بل بالعكس، لقد ارتبط تطور ونمو هذا المسلسل بتحولها هي نفسها إلى قوة قامعة. لقد كان «الآخر» بالنسبة إليها موضوعاً لها... ولم يكن ذاتاً تنافسها»[٢٧]. إن الليبرالي عندما يسكت عن هذه الحقيقة يدرك أنه إذا صرح بها فإنه سيفسد بذلك خطابه ودعواه.

هذا، وعندما يأتي التوفيقي، فإنه لا يحاول أن يتجاوز تناقضات السلفي والليبرالي، بل هو يسكت عما سكتا عنه، «ومن هنا كانت الاتجاهات أو التيارات التي يمكن المرء أن يرصدها ويقارن بينها [في الخطاب النهضوي العربي] لا تختلف في همومها ومضمونها ولغتها إلا باختلاف موقعها على المحور، فما كان في الوسط فهو توفيقي، وما كان في أحد القطبين فهو إما سلفي. وإما عصراني [ليبرالي]»[٢٨].

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٨.

الاتهام الخامس، الذي يوجهه الجابري إلى الخطاب النهضوي، هو أنه خطاب غير مباشر، أو غير صريح. أي أنه خطاب لا يتناول قضاياه مباشرة، بل يلجأ في الغالب إلى طرحها من خلال قضايا تنتمي إلى الماضي أو إلى ميدان آخر غير ميدانها. وهكذا نجد، مثلاً، أن الخطاب السياسي، الذي هو الوجه الآخر للخطاب النهضوي العام، قد لجأ، في الماضي خاصة، إلى ممارسة السياسة على الصعيد النظري بواسطة «الرمز»، كإجراء الكلام على لسان الحيوانات، كما في كتاب **كليلة ودمنة**. ولا يختلف الأمر كثيراً في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر عما كان عليه الفكر السياسي قديماً. فالكلام في الخلافة، مثلاً، على الرغم من أن دوافعه كانت من «الحاضر»، إلا أنه كان دائماً كلاماً في «سياسة» الماضي. إن الخطاب السياسي المعاصر لم يفكر في الواقع الحاضر أو السياسة الحاضرة، بل كان «يلجأ إلى الماضي السياسي يؤوله بالكيفية التي تجعل الحاضر شبيهاً له ونظيراً، حتى يتأتى قياسه عليه[٢٩]. وذلك يدل، في نظر الجابري، على عجز عن مجابهة الواقع مجابهة مباشرة، مما يجعل الخطاب النهضوي خطاباً فقيراً.

الاتهام السادس، الذي يوجهه الجابري إلى الخطاب النهضوي، هو أنه خطاب إشكالي ماورائي. إنه خطاب إشكالي، «بمعنى أنه يطرح مشاكل لا حل لها، أو لا تتوفر - لا ذاتياً ولا موضوعياً - إمكانية تقديم حل حقيقي لها»[٣٠]. وهو خطاب ماورائي، «بمعنى أنه خطاب... في «مابعد» الواقع العربي الراهن»[٣١]. وبعبارة أخرى، الخطاب العربي المعاصر هو خطاب «ميتاواقعي» ماورائي، يتحدث عن «مابعد» الواقع العربي الراهن، أي لا يمكن التعرف على وجوده الموضوعي بأية طريقة.

هذه هي إذاً أهم الخصائص التي يتميز بها الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، وهي خصائص تدل على أن مشاريع النهضة العربية أو «اليوتوبيات» العربية كانت، ولا تزال، «يوتوبيات فاسدة» لأنها غير واقعية. ووصف الجابري المشروعات النهضوية العربية بأنها غير واقعية يوحي بأن المفكرين الذين فكروا في النهضة لا يملكون حساً بالواقع، وأن مشروعاتهم أو أفكارهم لا بد من أن تفشل لأنها تتجاهل الإمكانات العيانية. ولذلك، وحتى لا يحلق هو الآخر فوق الواقع ويحمي مشروعه اليوتوبي من الذوبان في عالم حلمي فارغ، غزل الجابري مشروعه النقدي - النهضوي

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

على عجلات حقيقية بدل العجلات التصورية، وسبك مشروعه النهضوي المستقبلي في جدل تاريخي بين أفق توقع محدود، وفضاء تجربة معين، أو بين ماض معروف ومستقبل قريب. «وواضح [في ما يقول الجابري] أن طرح القضية انطلاقاً من تحليل موضوعي واقعي علمي سيحول المشكل الذي يعانيه العرب من مشكل صياغة «حلم مطابق» للنهضة إلى قضية التحرر الوطني والخروج من وضعية التبعية والتخلف. ومن دون شك، فإن هذا الطرح الواقعي - العلمي سيحرر الخطاب النهضوي العربي من مقولاته الفارغة وتأثيرها على الوجدان العربي الراهن ليرتفع إلى المستوى العقلاني الذي يمكنه من التفكير في مشروعه المستقبلي انطلاقاً من تحليل الواقع الملموس بدلاً من التفكير فيه انطلاقاً من سراب الحلم وهواجسه»[٣٢].

فكيف يمكن الخطاب النهضوي عند الجابري أن يحقق مطامحه النهضوية؟ وكيف يمكن أن يكون مدشناً لنهضة فلسفية ويحقق الاستقلال للذات العربية؟

- ٣ -

إن السبيل إلى تحقيق المطامح النهضوية هو قطع الخطوات الملموسة التالية:

الخطوة الأولى: لقد سبق أن لاحظنا أن هناك نموذجين يتجاذبان الذات العربية منذ بدء يقظتها الحديثة: النموذج العربي الإسلامي (التراث) والنموذج الأوروبي (الغرب). وإذاً فسبيل تحقيق النهضة والاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من النموذجين معاً، أي التحرر من سلطتهما المرجعية. على أن التحرر من النموذجين منظوراً إليه كشرط للنهضة، يجب ألا يلتبس في الأذهان مع الإلقاء بهما في سلة المهملات. فالتحرر من التراث ليس معناه الإلقاء به في المتاحف أو القفز عليه، وإنما المقصود به هو امتلاكه، ومن ثم تجاوزه، إذ «ما من أحد يستطيع أن يجادل في أن «الماضي» يشكل في الوعي العربي، الحديث والمعاصر، عنصراً محورياً ورئيسياً في إشكاليته. ومن السذاجة إغفاله والطموح إلى تحقيق «الحداثة» بالقفز عليه. إن ثقل الماضي وهيمنته على الوعي العربي معطى واقعي لا بد من الاعتراف به قصد السيطرة عليه. ويبدو أنه من المستحيل علينا نحن العرب أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي. وبعبارة أخرى، لا يمكن العرب أن يحلوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا مشاكل الماضي...»[٣٣]. لكن هذا الرجوع إلى «الأصول» أو «إحياء» التراث يجب أن يتم في إطار نقدي ومن أجل تجاوزه، لا أن يكون احتماء به أمام التحديات

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

الخارجية، أو أن يصبح مطلوباً لتدعيم الحاضر بدل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى «التحرر من الغرب» الذي هو أيضاً شرط للنهضة العربية. فالتحرر هنا يجب ألا يلتبس مع مقولة «سقوط الغرب». إن التحرر من الغرب «معناه التعامل معه نقدياً، أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضاً التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا»[٣٤].

هذا، والطريقة التي يقترحها الجابري للانفصال عن التراث لتجديد الاتصال به، والاتصال به من أجل تجديد الانفصال عنه هي طريقة الفكر الأوروبي الذي كان، ولا يزال، يتجدد من داخل تراثه، وفي الوقت ذاته يعمل على تجديد هذا التراث. وتتمثل هذه الطريقة في أن الأوروبيين «قد رتبوا تاريخهم الثقافي حسب القرون وجعلوا من كل قرن حقبة تتميز بخاصية معينة أو بجملة خاصيات تجعل منها وحدة ثقافية، ولكن لا منفردة ولا معزولة، بل حلقة في سلسلة متصلة، السابق فيها يفسر اللاحق ويؤسسه، واللاحق فيها يغني السابق ويوضحه. لقد عمدوا إلى سد الثغرات وإبراز عناصر الوحدة في تاريخهم الثقافي، مبرزين منه ما يستجيب لاهتماماتهم، مهمشين ما لا يستجيب، مستعملين «المقص» لإضفاء المعقولية على سيرورته وتموجاته، لجعل العقل يسود التاريخ وجعل التاريخ يحرك العقل، هدفهم من كل ذلك، هدفهم «الدفين» على صعيد الوعي واللاوعي معاً، هو إقامة استمرارية تشكل إطاراً مرجعياً ثابتاً وواضحاً تُرتب فيه الأفكار والمذاهب ترتيباً منطقياً وتاريخياً في آن واحد، بحيث يسهل الفصل فيه بين «ماقبل» و«مابعد»»[٣٥]. إن الماضي بهذه الطريقة يحتل مكانه الطبيعي، فهو لا يثقل عليهم ولا يشدهم إليه، بل يدفع بهم إلى الأمام. وبعبارة أخرى: «إن التراث في وعيهم [الأوروبيين]، لا يدخل في علاقة تغاير واصطدام مع معطيات العصر وآفاق المستقبل، لأنهم أعادوا، ويعيدون، ترتيبه في الزمان، والزمان عندهم خط متصل صاعد لا مجال فيه للكر والفر والإقبال والإدبار... وتلك هي **التاريخانية** التي تشكل مع **العقلانية** الدعامة الأساسية للفكر الأوروبي الحديث والمعاصر»[٣٦].

إن الجابري يرى إذاً أن التراث يجب أن يفهم بمنظور تاريخي حركي يرتبط في آخر الأمر بأفق توقعنا المستقبلي، ويرى أن المهمة الأساسية للتخلص من التراث

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٣٥) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ٣٥-٣٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٦.

بطريقة صحيحة هي أن نمنع التوتر بين الماضي والمستقبل أو التراث والمعاصرة عن أن يتحول وينحل إلى انشقاق مطلق أو سيطرة مطلقة للأول على الثاني. فمن دون تراجعية إلى الماضي نحرم من ذاكرتنا، ومن دون نظرة تطلعية نحرم من أحلامنا. وبوجيز العبارة، فإن الجابري لا يريد أن يكون الماضي أو التراث سلطة قامعة أو مقموعة، بل انفتاحاً على المستقبل. يقول الجابري في هذا الصدد: «إن المسألة هنا ليست مسألة إحلال الماضي محل الحاضر أو القديم محل الجديد، بل هي أولاً وأخيراً إعادة بنينة الوعي بالماضي والحاضر والعلاقة بينهما، وهي عملية تتطلب التخطيط في آن واحد لثقافة الماضي والحاضر والعلاقة بينهما، وهي عملية تتطلب التخطيط في آن واحد لثقافة الماضي وثقافة المستقبل: التخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة كتابة تاريخها، وبالتالي إعادة تأسيسها في وعينا وإعادة بنائها كتراث لنا نحتويه بدل أن يحتوينا. أما التخطيط لثقافة المستقبل، فمعناه توفير شروط المواكبة والمشاركة: مواكبة الفكر المعاصر والمشاركة في إغنائه وتوجيهه...»[٣٧]. إن مشروع الجابري الحداثي، أو عمله التخطيطي، لا يقطع الصلة مع الماضي، ولا ينظر إلى الماضي بوصفه احتكاراً للحقيقة أو نصباً فخماً في ما وراء الزمان والمكان، بل هو بناء يتطلب إعادة تأويل مفتوحة.

الخطوة الثانية في سبيل تحقيق المطامح النهضوية، هي التحرر من المحددات الثلاثة التي حكمت العمل السياسي العربي في الماضي وما زالت تحكمه، أي القبيلة والغنيمة والعقيدة. وهي محددات ترتبط بعلاقات عضوية تجعلها تنتمي إلى كل واحد، إلى بنية واحدة؛ أي بنية تتداخل فيها العناصر المكونة لها، اقتصادية واجتماعية وفكرية، وتتداخل فيها البنية التحتية والبنية الفوقية، فيلعب الفكر أحياناً دوره كجزء من بنية تحتية إلى جانب القبيلة والغنيمة.

لقد قامت محاولات سابقة، حين دخلت الحداثة بعض جوانب حياتنا وظهرت الأيديولوجيات النهضوية من سلفية وعلمانية وليبرالية وقومية واشتراكية، لقمع المحددات الثلاثة المذكورة (القبيلة، والغنيمة، والعقيدة) أو تجاوزها إلى محددات جديدة معاصرة، ولكن تلك المحاولات لم تستطع تحقيق هذا التجاوز بصورة كاملة لأن انخراطنا في الحداثة لم يكن نابعاً من تطور داخلي. وكانت النتيجة هي عودة تلك المحددات أو «المكبوتات» لتجعل حاضرنا مشابهاً لماضينا، وتجعل عصرنا النهضوي وكأنه فترة استثنائية، فأصبحت «القبيلة» محركاً علنياً للسياسة، وأصبح الاقتصاد ريعياً أو شبه ريعي مطبوعاً بطابع «الغنيمة»، وأصبح الفكر والأيديولوجيا «عقيدة» طائفية

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.

أو شبه طائفية. ولذلك، فإن من المهام المستعجلة اليوم بالنسبة إلى الفكر العربي:

أ - تحويل القبيلة إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي حديث: أحزاب، نقابات، جمعيات حرة . . . إلخ، أي تحويل مجتمع القبيلة إلى مجتمع فيه تمايز واضح بين البنية التحتية (الاقتصاد: قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج) والبنية الفوقية (الدولة والمؤسسات، والأيديولوجيا) أو بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة).

ب - تحويل الغنيمة إلى ضريبة والاقتصاد الاستهلاكي إلى اقتصاد إنتاجي، أو تحويل اقتصادنا العربي من اقتصاد يطغى عليه «العطاء» والريع على الإنتاج (الأجور والمرتبات والأعطيات ودعم المواد) إلى اقتصاد تراقب فيه عملية صرف الضرائب والأموال.

جـ - تحويل العقيدة إلى رأي، أي فسح المجال لحرية التفكير والتحرر من سلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو أيديولوجية (الحزب الواحد مثلاً)، ومن سلطة الفكر المذهبي الطائفي والمتعصب: «إن تحويل العقيدة إلى رأي معناه التحرر من سلطة عقل الطائفة، العقل الدوغمائي دينياً أكان أم علمانياً، وبالتالي التعامل معه بعقل اجتهادي، نقدي»[٣٨].

الخطوة الثالثة في سبيل تحقيق المطامح النهضوية، هي نشر الثقافة العلمية والفلسفية وتكريس البحث العلمي ومناهجه، نظرياً وممارسةً، في ساحتنا الثقافية الراهنة. إن هذه الخطوة أو هذا الشرط ضروري لتدشين نهضة جديدة أو عصر تدوين جديد، ولكن الانطلاق في هذه الخطوة يستلزم أولاً وقبل كل شيء معرفة المعطيات الراهنة أو الواقعية التي ننطلق منها. وبقدر ما تكون هذه المعطيات دقيقة، تزداد إمكانية التحقق الفعلي للنتائج التي نستخلصها. إن هذه المعطيات هي التي تحدد صورة الفكر العربي والثقافة العربية في المستقبل: «المستقبل المنظور»؛ مستقبل الجيل الصاعد والجيل الآتي بعده، وليس المستقبل بإطلاق. وهكذا فإن الوضعية القائمة اليوم والتي ستنقل تأثيرها إلى الفكر العربي مستقبلاً هي كما يلي:

أ - لا تستوعب المؤسسات التعليمية في الأقطار العربية جميع الأطفال الذين هم في سن الدراسة. والنتيجة المستقبلية لهذا المعطى الواقعي هي تكريس الأمية.

ب - لا يتوافر التعليم في جميع الأقطار العربية على القدر الضروري من الوحدة

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨٢-١٨٣.

والانسجام. فالمدارس العربية تستنسخ هذا النموذج أو ذاك: النموذج الإنكليزي أو الفرنسي أو خليطاً منهما معاً. والنتيجة المستقبلية لهذا المعطى هي تكريس ظاهرة انفصام الشخصية الثقافية وازدواجها وضعفها.

ج - عدم إتقان اللغات الأجنبية. وهذه الظاهرة مرتبطة ارتباطاً عضوياً بغياب البحث العلمي في المدارس والجامعات العربية غياباً يكاد يكون شاملاً، «ذلك لأن عدم إتقان لغة أجنبية مواكبة لتقدم العلم يجعل من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، القيام بالبحث العلمي المواكب، وغياب البحث العلمي المواكب يجعل من المستحيل توفير المراجع العلمية للطلاب تأليفاً وترجمةً. وغني عن البيان القول إن تعليماً لا يغذيه البحث العلمي... لهو تعليم يعيد إنتاج نفسه بصورة رديئة»[٣٩]. والنتيجة التي تترتب عن ذلك هي اجترار معارف قديمة ينقلها الجيل السابق إلى الجيل اللاحق على أنها معارف حديثة وعلمية.

د - إضافة إلى المعطيات أو الظواهر السابقة، هناك ظاهرة أخرى خطيرة جداً هي ظاهرة الغزو الثقافي (أو ظاهرة البث التلفزي عبر الأقمار الصناعية) على الصعيد العالمي الذي يسخر العلم والتقنية، ويستهدف العقول والقيم: «إن أول ما يستهدفه هذا النوع من الغزو الثقافي على الصعيد العالمي هو، أولاً وقبل كل شيء، كل مقومات الخصوصية الثقافية من قيم وأذواق ومختلف أنماط السلوك، الأمر الذي سينعكس أثره حتماً وبصورة مباشرة على الفكر العربي ذاته... ونستطيع أن نكون لأنفسنا صورة مصغرة جداً عما سيكون عليه مستقبل الفكر العربي، في هذه الحالة، إذا نحن استحضرنا في أذهاننا مدى تأثير الأفلام الغربية في عقول أطفالنا وتصوراتهم وسلوكهم، وفي لغتهم أيضاً، حتى صار النموذج الثقافي الذي تحمله هذه الأفلام وتكرسه هو المثل والقدوة»[٤٠].

إن المستقبل المنظور سيتحدد إلى درجة كبيرة بهذه الظاهرة الإعلامية، وما دام العرب ينتمون إلى عالم المغزوين، من جهة، ويحتلون موقعاً جغرافياً استراتيجياً ويمتلكون إمكانات نفطية وطاقة استهلاكية، من جهة أخرى، فإن المنطقة العربية ستكون مستهدفة أكثر من غيرها. ولن يكون بمقدور العرب فعل أي شيء إزاء هذه الظاهرة، لأن وضعهم الثقافي وضع مترهل لا يصمد أمام مثل هذا الغزو.

ما المطلوب إذاً عمله إزاء هذا «المستقبل» المحتمل المخيف؟ وما العمل إزاء

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٥.

الظاهرة الإعلامية الجديدة، ظاهرة البث التلفزي عبر الأقمار الصناعية؟

إن هذا النوع من المستقبل مشروط بالمعطيات التي ذكرناها سابقاً؛ فهي التي تسرع في تحققه: «وإذاً فمن أجل الانفلات من هذا المصير المشؤوم، ليس هناك من طريق آخر غير العمل الجدي والسريع على تغيير تلك المعطيات والحد من تأثيرها في المستقبل، وفي الوقت ذاته توفير الشروط الضرورية لقيام معطيات جديدة تؤسس صورة للمستقبل، جديدة ومغايرة تماماً. وإذاً فسيكون علينا أن نعود إلى المعطيات نفسها التي حللناها سابقاً لنرى كيف يمكن إعادة بنائها بالشكل الذي يجعلها تنتج صورة للمستقبل تخدم أهدافنا وتستجيب لمطامحنا»[٤١].

إن إعادة بناء المعطيات السابقة، وتوفير الشروط أو المؤطرات العامة والمعطيات الجديدة التي يتوقف على احترامها والعمل في ضوئها نجاح أي مشروع مستقبلي، يتطلب ما يلي:

أ - يجب التأكيد على أن حق كل مواطن في التعلم إلى المستوى الذي تؤهله له قدراته الفكرية حق لا يجوز المس به تحت أي مبرر. والدعوة التي تقول إنه يجب الحد من انتشار التعليم حتى لا يدفع إلى الشارع بأفواج من الخريجين العاطلين، هي دعوة خاطئة لأن النهضة الثقافية وتقدم الفكر لا يتمان إلا عبر عملية تراكم معرفي.

ب - يجب إعادة بناء الذات العربية بالشكل الذي يضمن لها الاستقرار النفسي عن طريق تغيير نظام الفكر السائد اليوم في المدارس العربية، الذي يكرس الازدواجية وانفصام الشخصية والاستلاب والرؤى اللاعقلانية اللانقدية. وسيكون ذلك من مهام المثقفين ومسؤوليتهم، ذلك لأن نظام الفكر السائد بقدر ما هو من إنتاج نظام التعليم، فهو أيضاً من إنتاج المثقفين. إنه يجب أن يعطى للمثقفين «بعدٌ قوميٌ يجعل عملهم يخترق حدود القطر الواحد لينعكس أثره وتأثيره مباشرة على الساحة العربية كلها، مما يجعل مسؤولية المثقفين العرب مسؤولية قومية أساساً. [إن] مهمة تغيير نظام الفكر السائد في الوطن العربي تقع أصالة على كاهل كل المثقفين العرب، لأنه نظام سائد على المستوى القومي العام، وليس فقط داخل القطر الواحد ونظامه التعليمي»[٤٢].

ج - يجب قيام نوع من الاتحاد الثقافي أو المعرفي بين الدول العربية يتحدى الحدود والحواجز التي تقيمها الدولة القطرية: «إن العلم والتقانة قد بلغا درجة من

(٤١) المصدر نفسه، ص ٧٧-٧٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.

التطور أصبح معها من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، على أية دولة صغيرة أو متوسطة امتلاك ما تفرضه الحاجة المتزايدة إليهما. والدولة القطرية العربية تستطيع أن تشتري وتستهلك منتجات العلم والتقانة، بحسب سعة طاقتها النقدية أو اتساع مجال مديونيتها، ولكنها لا تستطيع منفردة، مهما كانت إمكاناتها المالية أو البشرية، أن تنتج العلم والتقانة، أن تغرس بناها كاملة في قطرها»[٤٣].

د - يجب التصدي للغزو الإعلامي والثقافي عبر الأقمار الصناعية. هذه الظاهرة الإمبريالية الجديدة، عن طريق عملية تحصين الذات العربية بالسلاح نفسه، أي عن طريق عمل مشترك في إطار «عربسات» أو برنامج آخر مماثل، تكون برامجه في مستوى فكري وفني يمكنها من اجتذاب المشاهد العربي ومنافسة القنوات الأجنبية، وتكون من نتاج عمل عربي مشترك، ليجد فيها المواطن العربي ما يعبّر عن خصوصيته القطرية وهويته العربية وطموحاته الإنسانية[٤٤].

الخطوة الرابعة في سبيل تحقيق المطامح النهضوية، هي السير في طريق تحقيق وحدة عربية حقيقية. ولكي تتحقق الوحدة العربية تاريخياً، أي في الواقع الملموس، وليس في الحلم الأيديولوجي الكاذب، يجب أن تنفي وتتجاوز الدولة القطرية العربية المعاصرة «عبر مسلسل تاريخي ينطلق على الصعيد النظري من وضع مسألة الدولة القطرية، مسألة الشرعية الديمقراطية فيها بصورة خاصة، ليشق طريقه، على الصعيد العملي، إلى نفي الدولة القطرية، أي تجاوزها، عبر مراحل»[٤٥]. هذا والمرحلة الأولى لشق طريق الوحدة هي دمقرطة الدولة القطرية دمقرطة حقيقية، وحين يتحقق هذا الشرط فإن الوحدة تصبح قضية إجراءات فقط «ذلك لأنه بمجرد أن تصبح مقاليد الأمور في يد الشعوب العربية، فإن الطريق إلى تجاوز الدولة القطرية وإحلال أي شكل من أشكال «دولة الوحدة» ترتضيه إرادة تلك الشعوب، ستصبح طريقاً مفتوحة، وستصبح الوحدة من الناحية العملية مشروعاً في حالة التحقق»[٤٦].

الخطوة الخامسة في سبيل تحقيق المطامح النهضوية، هي السير في طريق «تمدين» أو «تمصير» المجتمع العربي، أي تحويله إلى مجتمع مدني أو نقله من مجتمع العشيرة إلى مجتمع المدينة. يقول الجابري: «إننا إذا استقرأنا التاريخ العربي الإسلامي، فسنجد أن جميع الانطلاقات الكبرى التي عرفها، سواء في المشرق أو في المغرب، كانت تتسم

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٩٧.

بالنزوع نحو المدينة . . . والعكس صحيح أيضاً، ذلك أن جميع التراجعات التي عرفها هذا التاريخ كانت مقرونة بهجمات البدو واكتساحهم المدن»[٤٧].

إنه من الواضح أن ظاهرة «البداوة» هي مظهر من مظاهر التخلف وعامل من عوامل تكريسه، وهي ليست مقصورة على الأرياف وحدها، بل هي حاضرة في العلاقات الاجتماعية والسلوك وأسلوب النظر، كما هي حاضرة في الحياة السياسية وكيفية ممارستها. هذا، وإذا كانت الديمقراطية هي من خصوصيات المجتمع المدني، فإن شروط قيام هذا المجتمع لن تتوافر ما لم تكن مظاهر «البداوة» قد اختفت. «ومن هنا تظهر للعيان العلاقة الصميمية بين السير في الاتجاه الوحدوي، كالتكامل على الصعيد الاقتصادي والسياسي والثقافي، وبين السير في طريق «تمدين» المجتمع العربي ككل»[٤٨].

الخطوة السادسة في سبيل تحقيق المطامح النهضوية، هي السير في طريق عقلنة الحياة العربية بمختلف مظاهرها، «ليس فقط لأن الحضارة المعاصرة تقوم كلها على التنظيم العقلاني لكل مظاهر الحياة، بل أيضاً لأن العقل العربي المعاصر ما زال يحمل بين طياته رواسب كثيرة متنوعة من صنوف اللامعقول الموروث من عصور الانحطاط»[٤٩].

الخطوة السابعة في سبيل تحقيق المطامح النهضوية، هي الحاجة إلى قيام إنتلجنسيا عربية جديدة تتألف من «المثقفين التقدميين الوحدويين» الذين ينسب الجابري نفسه إليهم. فمن دون هذه الإنتلجنسيا سيبقى الفكر العربي سجين المعارف القديمة، وسيظل يعاني أزمة إبداع، ولربما سكرات الموت. ولكن التركيز على النخبة ليس معناه التقليل من دور الجماهير، وإنما النظر إلى النخبة «بوصفها الطليعة التي تمارس الريادة والقيادة على صعيد الفكر والثقافة، أي بوصفها إنتلجنسيا تعبر عن وعي الجماهير، الصريح أو الكامن، بوقوفها في موقع المعارضة للنظام السائد والمفروض، النظام الاستعماري خاصة، وبطرحها للبديل الوطني، وبالتالي التشريع على أساسه للمستقبل»[٥٠].

هذه هي الخطوات التي يقترحها الجابري في سبيل تحقيق المطامح النهضوية،

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢-١٢٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٣.

وهي خطوات منقسمة بين توقع المستقبل، وتلقي الماضي، وتجربة الحاضر الحية. هذا، وتذكرنا الخطوتان الثانية (تحصيل العلم وتعلم اللغات) والرابعة (التمدن) بدعوة الطهطاوي بالتشبث باللغات الأجنبية وحث الناس على التمدن والاشتغال بالعلوم التي تقود إليه. يقول الطهطاوي، مثلاً في وجوب تعلم اللغات: «إن المعارف الآن سائرة سيرة مستجدة في نظريات العلوم والفنون الصناعية التي هي جديرة بأن تسمى بالحكمة العملية والطرق المعاشية. ومع هذا، فلم يزل التشبث بالعلوم الشرعية والأدبية ومعرفة اللغات الأجنبية والوقوف على معارف كل مملكة ومدينة مما يكسب الديار المصرية المنافع الضرورية ومحاسن الزينة. فهذا طراز جديد في التعلم والتعليم، وبحث مفيد يضم حديث المعارف الحالية إلى القديم، فهو من بدائع التنظيم، وإذا أخذ حقه من حسن التدبير والاقتصاد فيه استحق مرتبة التعظيم»[٥١].

إن المطامح النهضوية التي يقترحها علينا الجابري هي، كما نرى، مطامح إيجابية تشترع مستقبلاً متحركاً مع إنتاج الشروط الملموسة والملائمة لتحقيقه. إنها مطامح مربوطة الصلة بالحاضر والماضي، ومطامح لا يخفي صاحبها الواقع وراء أقنعة الأوهام النهضوية المثالية، لأنه يميز بين البعدين التزييفي والانعتاقي للخطاب النهضوي، ولا يقدم لنا مجموعة زائفة من الخيارات.

- ٤ -

هذا، وعلينا في الأخير أن نقوّم مشروع الجابري النهضوي. وبالإجمال يمكننا أن نقول في خاتمة هذه الدراسة ما يلي:

أ - إن المتأمل في مجمل وجوه المشروع الذي أنجزه الجابري لا يملك إلا أن يعجب بطموح هذا المفكر المغربي وبجرأته التي لا تعرف الحدود. فهو في تصديه لأسباب تخلف العرب ومحاربته الأوهام، ومحاولته تحرير الذات العربية من التبعية، يذكرنا، على بعد الشقة، بمشروع ابن خلدون الذي جابه فيه خطر انحطاط المسلمين وأعراض زوالهم.

ب - يمكن القول إن محاولة كمحاولة الجابري قد لقيت صدى ممتازاً في الأوساط الفكرية والثقافية العربية، بحيث أصبحت تلقَّن دروساً في دور العلم. وإنه لأمر مؤكد أن معظم المثقفين العرب قد قرأوا **تكوين العقل العربي** و**بنية العقل العربي**

(٥١) رفاعة الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة الرغائب، ١٩١٢)، ص ١٤١.

والتراث والحداثة والخطاب العربي المعاصر، فتركت لدى أغلبهم وفي أحيان كثيرة انطباعات إيجابية صريحة.

ج - لا شك في أن الجابري هو أحد الأصوات العربية النابغة التي استطاعت أن تتكلم لغة العصر من جهة، واستطاعت، من جهة أخرى، التركيب بين الأصول الروحية للمسلمين والعرب، وبين الحياة الحديثة التي تغزوها المنتجات التقنية والمادية. ولقد دافع الجابري عن هذا التركيب دفاعاً لم يخلُ من الحماسة في بعض الأحيان، اعتقاداً منه بأن خروج العرب والمسلمين من حالة الضعف التي تلفهم لا يمكن أن تتحقق إلا بقوة التراث وبقوة المعاصرة معاً.

د - أصبح الخطاب النهضوي مع الجابري أكثر واقعية، وأصبحت الأفكار النهضوية عبارة عن برامج محددة لعلاج أدواء محددة، إذ لم يحدث أن بلغ أي مشروع أو خطاب ما بلغه مع الجابري من حيث الاقتراب الوثيق من تحقيق الحلم.

هـ - لا ريب في أن مشروع الجابري النهضوي هو مشروع إيجابي، ولكن مضمونه ليس شاملاً. فهو لا يفتح الوعي الإنساني على هدف تحريري مشترك، أو على مشروع حرية أو نهضة عالمية. فهو إذاً مشروع مغلوق في تدابير أمنية قومية أو عربية.

و - على الرغم من طابع «التناقض» في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، كما يتصور الجابري، فإن لهذا الخطاب مزاياه التي لا تنكر ودلالته التي ينبغي عدم إغفالها. فهو يمثل دعوى للتفاؤل، ولإلحاق الهزيمة بالعدو، والالتحاق بالمدنية الحديثة، وهو دلالة حية على أن العقل ليس وحده هو مصدر الفعل والتغيير والإصلاح، وإنما هو أيضاً الشعور النابض بالحياة وبالتوتر الروحي. إنه إذاً على رغم الطابع اللامعقول، وعلى رغم نقاط الضعف الفلسفية والعلمية في الخطاب النهضوي العربي، إلا أن ذلك لم يمنعه من التحرر من تصورات كثيرة كانت تكبله وتمنعه من أن يقوم بدور فعال وحيوي في الحياة العربية.

ز - يؤمن الجابري بالعقل، ولكنه يرفض هيمنة التكنولوجيا الحديثة، لأنها ليست، في نظره، دليلا على التقدم، بل على الهيمنة والسعي وراء السيطرة. والحقيقة، كما بيّن كتّاب غربيون عديدون أمثال نيتشه وفرويد وأدورنو وماركوز وغيرهم، أن العقل والعلم (أو التكنولوجيا) لا ينفصلان، وأن العقل هو قوة قمعية تقف وراءها إرادة القوة أو السيطرة. فوراء كل خطاب عقلي يجب أن نقرأ خطاباً من خطابات السلطة والسيطرة. لقد بيّن هؤلاء المفكرون أن العقلانية بعد أن هزمت واستبعدت كل شيء أمامها، كانت مضطرة في مراحلها الأخيرة إلى اللجوء إلى نقيضها، إلى العنف والبربرية لكي تحقق انتصارها الكامل. ولذلك، فإنه لا يمكن

التمييز بين الجانب الإيجابي للعقل (العلم والمعرفة والحداثة) والجانب السلبي (التسلط والاستعمار)، لأن الثاني هو نتيجة للأول.

ح - يزهو الجابري بعقلانيته، ويجعل العقل الطريق الوحيد للنهضة والتحرر، وكأنه دين جديد. أما مؤشرات التقدم الأخرى مثل ترقية الأخلاق وزيادة التهذيب وتطوير الفنون، فيتركها على جنب. وهذا التفاؤل المفرط في العقل من جانب الجابري هو الذي جعله يقلل من أهمية الاتجاهات اللاعقلانية التي انتقدت قيمة العقل وتأثيره، على الرغم من أن تلك الاتجاهات اللاعقلانية هي التي طبعت العالم الغربي المعاصر بطابعها. فلقد اتخذت أوروبا، منذ أواسط القرن التاسع عشر، اتجاهاً معاكساً لروح المذهب الليبرالي، وابتعدت الآداب والفلسفة والفنون الأوروبية عن العقلانية. وتفرعت عن ذلك اتجاهات ومذاهب وحركات اللامعقول، كالنيتشوية والفرويدية والسريالية . . . إلخ، وهي حركات سعت إلى القضاء على القواعد المعتادة، وإلى تكسير الأساليب التي تجسد فيها العقل المحدود الذي أصبحت مبادئه، في نظرها، حواجز لا وسائط لاستكشاف الحقيقة. كما كشفت تلك الحركات النقاب عن حقائق وإرشادات اللاوعي التي تحتوي على مضامين أوسع وأعلى وأعمق من الحقائق التجريبية المبنية على العقل المحدود. وهكذا طالب توينبي وشفيتزر بتعديل الوجهة الخطرة التي اتخذها العقل واتخذتها الحضارة المادية، وطالبا بتقدم روحي يكون هو الأساس الحقيقي لحياة متحضرة، لأن التقدم الروحي المتمثل في الدين هو الذي يعطي التاريخ معنى أكثر من التقدم العقلي. وهما، أي توينبي وشفيتزر، يحيلاننا، في الأخير، إلى عبارة القديس أوغسطين التي تقول: «إذا كان الدين مركبة، فإنه يبدو أن الشيء الذي يحملها نحو السماء هو سقطات الحضارة الدورية على الأرض، وإذا كانت حركات الحضارات دورية ومتكررة، فإن حركة الدين ماضية في خط واحد . . . صاعد . . . مستمر»[٥٢].

(٥٢) هيرمان، **فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي**، ص ٣٥٤.

الفصل التاسع

من نقد الخطاب المعرفي إلى فكرة الاستقلال التام

أحمد برقاوي(*)

- ١ -

ينهي الدكتور محمد عابد الجابري كتابه **الخطاب العربي المعاصر** قائلاً: «إن الحاجة تدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين «عصر تدوين» جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح . . . نقد العقل العربي»(١) والحق أن الجابري لم يترك قارئه نهباً لتكهنات لما يقصده بالعقل العربي، فقد عرفه في كتابه اللاحق **تكوين العقل العربي** بقوله: «نستطيع الآن أن نحدد مفهوم العقل العربي»، كما سنتناول بالتحليل والفحص في هذه الدراسة، تحديداً أولياً، فنقول: «إنه ليس شيئاً آخر غير هذا الفكر الذي نتحدث عنه: الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبر في الوقت ذاته، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن»(٢).

(*) كلية الآداب، شعبة الفلسفة، جامعة دمشق - سوريا.

(١) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٩١.

(٢) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ١٣.

إذاً نقد العقل هو نقد للفكر، الفكر العربي بوصفه ناتجاً ثقافياً ومنتجاً للثقافة، وينطلق مؤلف **بنية العقل العربي** من رغبة شديدة في نقد مجرد من أجل صياغة مشروع فكري يروم تأسيس «العقلانية» أو ما يسميه هو «العقلانية النقدية»[٣]، والهدف النهائي لعقلانية نقدية كهذه هو تحقيق «الاستقلال التاريخي التام للذات العربية»[٤].

إن الهدف من تأسيس عقلانية نقدية هو تحقيق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية.

ما هو مجال العقلانية النقدية المقترحة والتي تشمل مدخلاً ميثادولوجياً لنشاط الجابري الذهني؟ إنه العقل في مختلف تعيناته. «العقل اللغوي والعقل الفقهي والعقل العقدي والعقل المستقيل والعقل السياسي».

والاتجاه إلى العقل مباشرة لنقده، هو كما يرى الجابري، مدخل إيبستمولوجي لا غنى عنه. غير أن العقلانية النقدية، كما يراها الجابري، لا تقف عند حدود «لأن النقد يجب أن يستمر وأن يتجدد ويستأنف أبداً».

ولا يحسبن المرء أن الجابري ينزع إلى نقد العقل فحسب، وإنما يدعو إلى تعميم النزعة النقدية لأن القضية، كما يفهمها ويقدرها، هي قضية حاضر ومستقبل أمة وليست قضية فرد أو تيار أو فئة من الناس. وإذاً، فالقضية المطروحة علينا نحن العرب والمسلمين وشعوب العالم الثالث هي البحث عن سبيل إلى المناعة والقوة والمنعة، وليس هناك سوى سبيل واحد هو الاتحاد .. وإذاً فالكتلة التاريخية مطروحة اليوم كضرورة حياتية على صعيد القطر الواحد وعلى صعيد الأمة الواحدة وعلى صعيد العالم الثالث كله.

يرسم الجابري لوحته كما يلي:

أولاً عقلانية نقدية، تمارس النقد الإيبستمولوجي للعقل العربي بكل أبعاده. هذا على مستوى الفكر، أما على مستوى الفاعلية، فهناك **ثانياً** تشكيل الكتلة التاريخية من جميع القوى مهما اختلفت أيديولوجياتها. وبعد كل ذلك، يصار **ثالثاً** إلى تحقيق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية كهدف نهائي. بهذا المعنى، يكتسب جهد الجابري الفكري صفة المشروع. وبما أن كل مشروع ينتمي إلى المستقبل، وكل مشروع كيما يتحول إلى واقع يفترض قوى «بشرية»، فإن لمشروع الجابري وظيفة أيديولوجية

---

(٣) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٨٩.

(٤) انظر: محمد عابد الجابري، «من أجل الإستقلال التاريخي للذات العربية،» **الموقف الأدبي**، العدد ١٣٣ (أيار/ مايو ١٩٨٢).

إلى جانب وظيفته المعرفية. أو إن شئت قل إن الجابري يريد أن يؤسس الممارسة على معرفة عقلية نقدية.

يمكننا أن نستعيد عناصر لوحة الجابري على النحو التالي:

أولا: الفكر العربي منذ عصر النهضة وحتى الآن فكر عاجز يهيمن عليه السلف، ويرسف في أغلال القياس الفقهي، فكر واهم يتعامل مع الممكن الذهني كمعطى واقعي، فكر جاهل يختفي خلف الأيديولوجيا أو يخفي جهله وراء الأيديولوجيا.

ثانيا: الفكر العربي خاضع لسيطرة النموذج السلفي- العربي والغربي على حد سواء.

ثالثاً: إن كل ما سبق حال، ويحول، دون تحقيق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية، أو أن غياب الاستقلال التاريخي التام للذات قد يكون علة تفسير هذا الفكر على النحو الذي هو عليه.

رابعا: لكي تتحقق فكرة الاستقلال التاريخي التام للذات العربية لا بد من عملية نقد، هدم وبناء، وهي السبيل الوحيد لتحقيق الهدف النهائي- الاستقلال التاريخي التام للذات العربية.

خامساً: هذا الهدم والبناء- أي عملية النقد المرجوة - سنقوّم به العقلانية النقدية، أي الفكر كما تبلوره أعمال الجابري.

والحق أن مراجعة نقدية للفكر العربي الحديث والمعاصر أمر يشكل جزءاً لا يتجزأ من منطق أية محاولة في التجديد الفكري، فالمفكر الأصيل، هو الذي يطرح الأسئلة الجديدة أو هو ذلك الذي يبحث عن أجوبة جديدة لمسائل سبق وأن تناولها أسلافه الأقربون، أجوبة تغتني بتراكم المعرفة من جهة، وثراء الواقع الجديد من جهة ثانية.

يرى مؤلف **الخطاب العربي المعاصر** أن المفهومين الأساسيين في الفكر العربي المعاصر واللذين حددا طبيعته، هما «النهضة» و «الثورة». ولكنهما - كما يعتقد- لم يكونا تعبيراً عن الواقع، بل عن مشروع يتجاوز الواقع؛ عن مشروع للمستقبل.

والمشروع النهضوي كان محكوماً بنموذجين حضاريين: الحضارة الأوروبية، والحضارة الإسلامية، وهنا نجد توافقاً بين نصار والجابري من حيث إنهما تياران اتباعيان. غير أن هذه المرجعية الحضارية- الأوروبية والإسلامية قد ولدت نماذج ثلاثة

من الخطابات يحددها الجابري بـ: خطاب إسلامي.. يسكت عن الانحطاط والركود، وخطاب أوروبي يسكت عن الاستعمار، وخطاب توفيقي يقول بأخذ الأحسن في النموذجين السابقين[٥].

ومنطق الليبرالي لا يختلف عن منطق السلفي إلا في الإطار المرجعي الذي يفكر كل منهما داخله، أما طريقة التفكير فواحدة. في حين أن الموقف التوفيقي يتبنى أحسن ما يتبناه السلفي وأحسن ما يتبناه الليبرالي. وإذا كان الفكر العربي المعاصر قد أحل مفهوم الثورة محل مفهوم النهضة، فإن هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ دفعت بالفكر العربي إلى النكوص. ومع ذلك، فلا مقولات الثورة والوحدة والاشتراكية التي سادت في الخطاب العربي قبل حزيران/ يونيو ١٩٦٧، ولا مقولات الانحطاط والسقوط والفجيعة التي هيمنت وتهيمن على الخطاب نفسه تعبر عن واقع موضوعي، بل إن الخطاب العربي والحديث والمعاصر كان في جملته، ولا يزال، خطاب وجدان، وليس خطاب عقل، لقد كان، ولا يزال، يعبر عما يجده الكاتب العربي في نفسه من انفعالات إزاء الأحداث، وليس عن منطق الأحداث.

استناداً إلى حكم كهذا على الفكر العربي النهضوي يتناول الجابري أصناف الخطاب العربي: السياسي، القومي والفلسفي.

وقبل أن أمضي في عرض تناول الجابري لهذه الخطابات، أتوقف عند هذا الحكم السلبي على الفكر العربي، وللأوصاف التي أسبغها عليه. كوصفه بأنه فكر مشروع وليس فكر واقع، وأن مقولاته فارغة جوفاء، وأنه يعبر عن آمال ومخاوف، ويعكس أحوال نفسية وليس حقائق موضوعية، إنه فكر وجدان وليس فكر عقل، فكر انفعالات ... إلخ.

كل فكر قابل للنقد، فليس الاختلاف مع الجابري في شرعية النقد، غير أن الحكم على قرن من التفكير على هذا النحو القيمي حكم تعسفي إلى أبعد الحدود.

ونحن نتساءل بدورنا، هل انطواء الفكر على المشروع نقيصة في الفكر؟

إني لأعتقد أن أهم ملمح من ملامح الفكر الأصيل في كل تاريخ البشرية هو رفضه الواقع والبحث عما يجب أن يكونه. وبالتالي، كل فكر هو مشروع للمستقبل انطلاقاً من الحاضر، والجابري نفسه مفكر مشروع؛ مشروع عقلنة الفكر والواقع كما قلنا.

---

(٥) انظر: الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٧-١٩.

ولقد تأسست فكرة المشروع في الخطاب العربي الحديث والمعاصر على واقعة الرفض والتمرد، رفض التخلف والاستعمار والتبعية والتجزئة، واستناداً إلى واقع هذه هي صفاته كان من الطبيعي والضروري رسم عالم متجاوز، أي أن المشروع تأسس على واقع أولاً، وعلى تجاوز له ثانياً.

لنأخذ مثالاً على ذلك فكرة الوحدة العربية: هل هذه الفكرة ناتجة من آمال ومخاوف وانفعالات ووجدان، أم أنها ثمرة لواقع موضوعي هو التجزئة السياسية القائمة؟

لا شك في أن فكرة الوحدة تعبر عن آمال وعن مخاوف وعن وجدان مفكرين وجدوا أن التجزئة الراهنة للعرب عامل ضعف وتبعية، وحالة غير طبيعية لوجود بشر اسمهم العرب.

فهل العرب واقعة موضوعية أم وهم من الأوهام. إذا كان العرب وهماً، ففكرة الوحدة العربية هي بالضرورة وهم. ولا أعتقد أن الجابري يعتبرها وهماً، ولا أدل على ذلك إلا أسماء كتبه: **الخطاب العربي المعاصر، بنية العقل العربي، تكوين العقل العربي**. فصفة العربي تتكرر في كل هذه الكتب.

فواقع العرب إذاً هو الذي ولد فكرة الوحدة، ولو تخيلنا أن العرب في وحدة سياسية، فإن خطاب الوحدة لن يكون له وجود، وبالتالي فالقول إن مفهوم النهضة لم يكن تعبيراً عن واقع، بل عن مشروع لتجاوز الواقع، هو قول متناقض داخلياً. وآية ذلك أن التعبير عن المشروع لم يكن إلا ثمرة التعبير عن الواقع، إلا إذا طرحنا السؤال التالي: هل كانت هناك إمكانية للنهضة أو إمكانية ثورة يؤسس عليهما الواقع المأمول أم لا؟ هنا سنكون أمام تحليل الواقع ذاته في النظر إلى قوته الداخلية وإذا ما كان فعلاً قابلاً للنهضة وللثورة. لكن مفهومي النهضة والثورة هما ثمرة الواقع ذاته. أي أنهما ولدتا من رحم الواقع وبفضل الواقع المحتاج إلى تجاوز.

وفي كل الأحوال، فإن «الأحوال النفسية» التي رآها الجابري صفة للفكر العربي أو أن الفكر العربي ثمرة لها، هي ذاتها ثمرة الواقع. فالرفض والتمرد والبحث عن البديل غير ممكن، إلا إذا أفرزته علاقة الذات الإنسانية بعالمها.

والرفض والتمرد والبحث عن البديل هي حالات عقل متمرد، فيجب عدم وضع العقل نقيضاً لمثل هذه الحالات، لأنه هو ذاته أداة التفكير والرفض.

- ٢ -

لنتابع الآن الجابري في نقده، فقبل أن يحلل وينقد الخطابات الآنفة الذكر،

يتوقف عند مفهومي الأصالة والمعاصرة. ويحدد الموقف منها في الاتجاهات التالية: ما كان في الوسط فهو توفيقي، والسلفي يبشر بالأصالة، والعصراني يبشر بالحداثة، أي يظل التقسيم تقسيماً لـ: سلفي، ليبرالي، توفيقي. ولما كان السلفي والليبرالي والتوفيقي مشتركين في منطق واحد ومرجعية مختلفة، فإن الاختلاف حول قضية الأصالة والمعاصرة يظل شكلياً، أي أن الاختلاف يزول بسبب طريقة التفكير. فالخطاب السلفي يتحرك في مجال عصر الانحطاط، فموقفه من العقل موقف أشعري. فالعقل الذي تحدث به الشيخ محمد عبده، رائد السلفية الحديثة، كما يصفه الجابري، وحدد مهمته في تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم عبده الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى؛ هذا العقل- أي العقل الذي يدافع عنه عبده - عقل سلفي مكبوح الجماح، لا ينتج العلم، يبحث في أسرار الكون ولكن مع احترام الحقائق الثابتة، إنه عقل الماضي، بل العقل السياسي الذي ردع وكبح مسيرة نهضة الماضي التي شيّدها عقل المعتزلة والفلاسفة والعلماء[٦].

أما الليبرالي العربي، فقد بشر بالنهضة بواسطة مركبات ذهنية تنتمي إلى الماضي والحاضر الأوروبي، والنهضة وفق هذه الرؤية الليبرالية إما أن تكون أوروبية أو لا تكون، وسلامة موسى هو أنموذج الاتجاه الليبرالي.

وهكذا يلتقي السلفي والليبرالي على صعيد واحد، لأن كليهما يرى النهضة قفزاً على التاريخ لا في صنعه، وبالتالي يستمر القديم لا في جوف الجديد، بل إلى جنبه يضايقه وينافسه[٧].

ويتابع الجابري، أنه أمام تمزق الوعي بين السلفي والليبرالي تظهر نزعة الانتقاء والتوفيق. وهي محاولات تحاول أن تخفي الكذب الصراح على النفس. وهنا يظهر خطاب السلفي الليبرالي المتبني لغة الليبرالية، والليبرالي الذي يتبنى لغة السلفية، أنه خطاب الوعي غير الواعي لنفسه. ويمثل حسن صعب- كما يرى الجابري- أنموذجاً للسلفي الليبرالي، فيما يمثل زكي نجيب محمود أنموذجاً لليبرالي السلفي. ثم ينبري مؤلف **الخطاب العربي المعاصر** لنقد إشكالية ما سماه «الماركساوي» العربي، وهي إشكالية لا تختلف عن إشكالية زميليه السلفي- الليبرالي والليبرالي-السلفي، ذلك أن شأنه شأنهما ينصرف تفكيره إلى القطبين نفسيهما للجمع بينهما في تركيبة واحدة، ولا يختلف عنهما إلا في نوع ما يريد أخذه من هذا القطب أو ذاك، فإذ كان السلفي-

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧-٣٨.

الليبرالي والليبرالي-السلفي يفكران بالنهضة، فإن «الماركساوي» يفكر بالاشتراكية[٨].

وعليه، لا يعتبر الجابري عبد الله العروي وأطروحته حول الماركسية التاريخانية، إلا تجاوزاً في الظاهر للانتقائية. ولهذا فلا تخلو أطروحات التاريخاني العربي من التوفيق والتناقض، لأنه بالأساس يطرح ما يجب أخذه وما يجب تركه، وتناقض كهذا يجده الجابري في كتاب العروي **العرب والفكر التاريخي**[٩].

يخلص الجابري، من كل ما سبق نقده، إلى أن الخطاب النهضوي العربي؛ الخطاب المباشر، بـ «النهضة»، و «الثورة» و «الأصالة» و «المعاصرة» هو خطاب توفيقي محكوم بـ سلف . . . وأن يكون الخطاب، أي خطاب توفيقياً متناقضاً، معناه أنه خطاب فاشل، خطاب غير مبلي، إلا بشكل « منزل» لا يُؤوي أصحابه .. وأن يكون الخطاب محكوماً بـ «سلف»، معناه أنه خطاب لا يرى الواقع كما هو، ولا يعبر عنه ولا يعترف به[١٠].

واستناداً إلى ذلك، يطلب الجابري أن نبدأ بمعرفة الذات والاستقلال عن النموذج السلف حتى نستطيع التعامل مع كل النماذج تعاملاً نقدياً[١١].

ونحن بدورنا نتساءل: هل كان محمد عبده سلفياً فعلاً كما يراه الجابري؟ وهل يمكن أن تكون فكرة السلف عاملاً مفسراً لاتجاهات الفكر العربي كافة؟

قبل أن أجيب عن هذا السؤال، لا بد من أن أمتحن الطريقة التي ينظر - استناداً إليها - إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر.

فالجابري يعتقد أن تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر إن هي إلا ردود فعل متبادلة، أي أن كل تيار هو رد فعل على الآخر، وكل مفكر يخلق نقيضه. وهذه لعمري طريقة ميكانيكية جداً في فهم علاقة الفكر بالواقع، وعلاقة الأفكار بعضها ببعض.

فالفكر لا ينشأ إلا بوصفه جواباً عن أسئلة الواقع التي يراها هذا المفكر أو ذاك هي القمينة بالإجابة. ودون العودة إلى أسئلة الواقع بالذات لا نفهم لماذا انتصب هذا السؤال أو ذاك دون غيره، لكن الجابري يحذف الواقع أو يلغيه، ويظل متجولاً في عالم الأفكار فقط.

فما الواقع الذي أنتج هذه الأنماط من الفكر؟ هذا السؤال الأساسي للفهم،

(٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤-٤٥.

(٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥-٥٠.

(١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٦.

لماذا أنتج الفكر العربي وأعاد إنتاج مفاهيمه: النهضة، الإصلاح، التحديث، العلم، الثورة، الأصالة، المعاصرة، التاريخ الطبقي، التجاوز، التقدم، التخلف، الديمقراطية، الحرية، المساواة، الوحدة، الاشتراكية . . . الخ. أهذه مفاهيم عنت سبيلاً كهذا لـ عقل مفكرين « أغبياء» أشادوا منها منازل لا تؤوي أصحابها، مفاهيم لم تر الواقع ولم تتعرف عليه؟

ولعمري إنه إذا غاب الواقع، فلا شيء قابل للفهم إطلاقاً. لنتناول مفهوماً واحداً من حيث هو نموذج للتحليل وهو مفهوم الإصلاح الديني.

فالإصلاح الديني ما كان ليظهر على هذا النحو الشديد عند الأفغاني وعبده وعلي عبد الرازق في مصر، أو الكواكبي في الشام، وما كان لينتشر تأثيره إلا لأن هناك أسباباً موجبة لذلك في الواقع نفسه.

ودون أن ندخل في التفاصيل التي أتينا على ذكرها في كتابنا **محاولة في قراءة عصر النهضة** أو في كتابنا **دفاعاً عن الأمة والمستقبل**[١٢]، حسبي القول: إن الإصلاح الديني كتجاوز لعجز الأيديولوجيا الدينية السائدة والثقافية، وكثمرة من ثمار اندراج الشرق العربي في السوق الرأسمالية، فئات ذات نزوع برجوازي تسعى لإصلاح حال الإمبراطورية العثمانية المتحضرة، وهي تحمل بالأساس تراثها الإسلامي. وإن الإصلاح الديني هو أقصى حالات التلاؤم التي أقامها الإسلام مع الواقع الجديد أداخلياً كان أم عالمياً. فالمصلح الديني بهذا المعنى ممتلىء بالإحساس بالواقع، الواقع الخراب بكل مظاهره، بما في ذلك خراب إسلام سائد، فضرورة إصلاح واقع الحال يفترض إصلاحاً دينياً.

ويكفي أن نتعرف على أهمية مفاهيم الإصلاح الديني، التي هي مشكلات في الوقت نفسه: العقل، التأويل، الحكم، الدستور، العلم، الأحوال . . . الخ. حتى ندرك مدى ارتباط الإصلاح الديني بالواقع.

- ٣ -

أعود إلى السؤال الذي طرحت، وأعيد صياغته على النحو التالي:

إذا كان هذا هو حال الإصلاح الديني، فما معنى أن محمد عبده كان سلفياً؟

إني لأعتقد أن مفهوم السلفية لا يفسّر إطلاقاً فكر محمد عبده، بل على العكس

---

(١٢) انظر: أحمد برقاوي، **محاولة في قراءة عصر النهضة: الإصلاح الديني، النزعة القومية**، ط ٢ (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ص٦٠.

من ذلك، كان محمد عبده ضد السلفية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، حتى إن السلفيين المعاصرين من أمثال البوطي كانوا يناصبونه العداء[١٣].

فعبده هو المدافع عن تفضيل العقل على ظاهر الشرع، وباذر جرثومة العلمانية في الفكر العربي الحديث، وهو الذي اقترح دستوراً دنيوياً لمصر.

وإذا كان الأمر هكذا، فمفهوم «السلفية» الذي يستخدمه الجابري ويعممه على كل تيارات الفكر العربي لا يصلح أداة معرفية لفهم هذا الفكر، ولا سيما حين يغدو مفهوم السلفية عاماً يندرج فيه السلف العربي الإسلامي والسلف الأوروبي، وحين لا ينجو أحد عند الجابري منها. وكما أقام الجابري محكمة لإدانة رواد الفكر العربي المعاصر، عقد المحكمة ذاتها برئاسته لإدانة جميع الفلاسفة العرب وعبر نقده للخطاب الفلسفي.

فالخطاب الفلسفي العربي- كما يراه - يتجه إلى التراث الأوروبي ليجد مكاناً لتراثنا الفلسفي، وصولاً إلى تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية من جهة، وإلى محاولة إنشاء فلسفة عربية من جهة أخرى. ومن هنا، فإن الصفة الأساسية للخطاب العربي الفلسفي أنه خطاب من أجل فلسفة الماضي وخطاب من أجل فلسفة المستقبل.

تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية جاء رداً على مؤرخي الفلسفة في الغرب، وعلى المستشرقين الذين لم يروا في الفلسفة العربية الإسلامية إلا نسخة مشوّهة عن الفلسفة اليونانية، والرد على مناوئي الفلسفة والفلاسفة داخل الفكر العربي نفسه.

وهذا ما قام به الشيخ مصطفى عبد الرازق صاحب كتاب **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**. وإذا كان مصطفى عبد الرازق قد انطلق من الرد على المستشرقين[١٤]، بل يقرر أن الإسلام حال دون الأبحاث الميتافيزيقية، وذلك لسببين: قصور عقل الإنسان عن التوصل إلى الماهية، وهذا ما عبّر عنه علماء السلف، ثم إن الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقرية الشخصية لليونان. وهكذا بينما أراد الأستاذ إقامة الجسور بين الماضي والحاضر، فإن التلميذ لا يعترف للحاضر بهوية غير تلك التي ورثها عن الماضي[١٥].

أما عبد الرحمن بدوي، فينظر إليه الجابري ناقلاً إلى العربية دراسات كبار المستشرقين التي يدور كلها على حضور التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، كأنما

---

(١٣) انظر نقد أحمد برقاوي، «حدود العلمانية،» في: أحمد برقاوي، **مقدمة في التنوير**، ط ٢ (دمشق: [د. ن.]، ١٩٩٩).

(١٤) انظر: الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٣٧-١٤٤.

(١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٥.

أراد - بدوي- أن ينفي أصالة الفلسفة الإسلامية وجدارتها في تاريخ الفلسفة العام، مقرراً أن الروح الإسلامية منافية بطبيعتها للفلسفة[١٦].

ثم يعرض الجابري لمن تسلح برؤية ليبرالية تاريخية للفلسفة الإسلامية، ويقصد إبراهيم مذكور، هذا الذي يجمع بين المنهج التاريخي والمنهج المقارن، المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول وينمّي معلوماتنا . . . والمنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهاً لوجه، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة.

وعقّب الجابري: أن الرؤية الليبرالية غير متعصبة، فليس يهمها وضع الفلسفة الإسلامية في مكانها اللائق، بل يهمها أيضاً اكتمال مراحل تاريخ الفكر الإنساني . . . في إطار هذه النظرة الليبرالية لن نجد حرجاً في الاعتراف بأن الفلسفة الإسلامية أخذت عن الفلسفة اليونانية[١٧].

ويختار الجابري حسين مروة نموذجاً للمفكر الماركسي الذي التحق أخيراً بركب الباحثين عن الأصالة في التراث العربي الإسلامي، فيعرض للكيفية التي طبق من خلالها المفكر الماركسي منهجه المادي التاريخي على التراث، ويوجز أهم منطلقات كتاب **النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية** لحسين مروة، ثم يعلق على محاولة مروة قائلاً: لقد تم تقرير كل شيء منذ البداية، وما على الفلسفة الإسلامية إلا أن تدخل أحد القوالب . . . وبالضبط القالب «الملائم» لها «تاريخيا»، إنه المنهج الجدلي المطبق الذي يحاول الماركسي العربي تطبيقه للبرهنة عربياً على صحته، وبالتالي على أصالة الموضوع. فالأصالة هنا تستمد حقيقتها من القابلية للملاءمة مع أحد القوالب الجاهزة»[١٨].

بعد هذا العرض للاتجاهات المختلفة حول التراث الفلسفي العربي يصدر الأحكام التالية: **أولاً** يصدر حكماً عاماً مختصره «أن الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر خطاب أيديولوجي سافر، وبالتالي فهو يحمل معه، ومستعد لأن يحمل معه، بطبيعته، كل التناقضات الممكنة ما دامت تجد تبريرها أيديولوجياً عند صاحبها»[١٩]، وأطاريح هذه الخطابات السابقة تؤكد بنفسها تهافت الخطاب الذي يحملها[٢٠].

---

(١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٨-١٤٩.

(١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥١.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٣.

أما الأحكام على كل خطاب بمفرده، فجاءت كما يلي: «الخطاب السلفي لدى صاحب **التمهيد**، يقصد مصطفى عبد الرازق، طابق دون أن يدري بين «المنهج السلفي» والمنهج التاريخي، فانطلق من مقدمة سلفية في جوهرها، تاريخية في شكلها، فكان من الضروري أن تكون سلفية، وفي كل الأحوال أدت المقدمة التي انطلق منها إلى عكس النتيجة التي توخاها».

أما بالنسبة إلى الخطاب الليبرالي، فهو الآخر انتهى إلى عكس النتيجة التي كان يريدها .. فهو أراد أن يضفي المعقولية على التراث الفلسفي العربي بوضعه في سياق الفلسفة، لكنه دعم الحلقة الأضعف في خط الفلسفة العربية الإسلامية. وظلّ هاجس الأصالة مهيمناً على صاحب الخطاب الليبرالي، إذ اختار الموضوعات التي تنفرد بها الفلسفة العربية الإسلامية، وهي موضوعات تؤكد خطاب اللاعقل في مملكة العقل. هنا أيضاً تقودنا المقدمات إلى عكس النتائج المطلوبة.

– ٤ –

أما الخطاب الماركسي العربي في الفلسفة العربية الإسلامية، فهو خطاب من أجل المنهج المطبق أكثر منه محاولة لتطبيق المنهج، وهو لا يختلف عن السلفي والليبرالي لأن جميع هذه الخطابات تضع البضاعة المعرفية في قوالب لتوظيفها لأغراضها[٢١].

وهكذا، فإن جميع الخطابات قد نالت علامة الصفر من خطاب مصطفى عبد الرازق، مروراً بخطاب بدوي ومدكور، وانتهاء بخطاب مروة[٢٢].

لن نكرر ما قلناه في «العودة إلى التراث الفلسفي العربي الإسلامي». حسبنا أن نقول: إن تاريخ الفلسفة ليس موضوعاً قابلاً لأن يكون عليه إجماع من قبل دارسيه، وبخاصة إذا كان دارسوه فلاسفة، أي لكل منهم نظرة إلى العالم. ولا يشذ تاريخ الفلسفة الإسلامية عن ذلك أبداً، وبالتالي فالقراءات المتنوعة للنصوص الفلسفية لا تستطيع أن نخضعها لمنطق الخطأ والصواب، بل إلى تحليل شروط القراءات المنهجية والتاريخية، ولا سيما أن قابلية النص الفلسفي للقراءات المتعددة كبيرة جداً.

فحين كتب مصطفى عبد الرازق، على سبيل المثال **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** سنة ١٩٤٤، كانت عودة الفلسفة الحديثة العهد إلى العرب، وكان صاحب

(٢١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٣-١٥٥.

(٢٢) انظر تناولنا لمسألة التراث في الفلسفة العربية المعاصرة في: **العودة إلى التراث الفلسفي العربي الإسلامي**.

الكتاب أستاذاً، فجعل من كتابه كتاباً تعليمياً يراعي حاجة الطالب إلى مراجعة النصوص الكثيرة[٢٣]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كانت النغمة الأوروبية حول يونانية الفلسفة الإسلامية وعدم قابلية العرب للتفلسف شائعة لدى عدد من المستشرقين الأوروبيين. فكان لزاماً عليه أن يدحض هذا الرأي لا لذاته فحسب، بل دفاعاً عن الفلسفة أولاً، وعن قابلية العرب لدراستها ثانياً.

ثم إن المنهج التاريخي كان المسيطر، وهو المنهج ذاته الذي اعتمده طه حسين. ولا يخفى على الناظر في هذه المسألة أمر آخر، ألا وهو وقوف الوعي الديني السائد ضد الفلسفة، فكان على صاحب **التمهيد** أن يبرز قضية العلاقة بين الفلسفة والدين والآراء الفلسفية حولها، كما الآراء الدينية. ولهذا، فإن فهم كتاب **التمهيد** لا يتم إلا وفق هذه النظرة إليه.

بعد ذلك يحق لمؤرخ آخر مثل الجابري أن يبرز اختلافه عن صاحب **التمهيد** في النظر إلى الفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد، كما يحق له أن يخالفه في تاريخية الوعي الفلسفي العربي . . . الخ.

لكن هل انتهى مصطفى عبد الرازق فعلاً إلى عكس المقدمات التي انطلق منها؟

في عرضه لرأي الغربيين، انتهى إلى دحض النزعة العرقية، ودعا إلى تخليص النفوس من عوامل العصبية والهوى.

أقر بأثر الفلسفة اليونانية، وأصالة الفلسفة العربية من حيث مشكلاتها. وعرض لمسألة علاقة الفلسفة بالدين . . . الخ.

فما معنى أن عبد الرازق الفيلسوف سلفي؟

القول بأن هناك «فيلسوفاً سلفياً قول متناقض. فالفيلسوف، أي فيلسوف، لا يعرف إطلاقاً منهجاً يدعى سلفياً، بل ليس من بين مناهج التفكير الفلسفي مثل هذا المنهج.

ويمكن التسامح في استخدام مصطلح «السلفية» في التمييز بين المواقف الدينية من مسألة الاجتهاد. أما بالنسبة إلى الفلسفة، فلا محل هنا لهذه الكلمة.

ويشهد تاريخ الفلسفة عودة دائمة من قبل هذا الفيلسوف أو ذاك إلى من سيقوم

---

(٢٣) انظر: مصطفى عبد الرزاق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩)، ص ي.

من الفلاسفة، ولكن في إطار منطلق لتجديد هذه الفكرة أو تلك، فهل العودة إلى نيتشه الآن نوع من السلفية؟ أو العودة إلى هيغل سلفية، بل نحن لا نعتقد أن عودة الجابري إلى ابن رشد هي لتأسيس عقلانية نقدية سلفية.

وحين يعود حسين مروة إلى الفلسفة الإسلامية ليبرز ما فيها من نزعات مادية، فإنه يمارس دوره بوصفه فيلسوفاً ماركسياً. ويكون الاختلاف معه في تأويل آخر مختلف للفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد.

ويتابع الجابري رحلته مع الخطاب الفلسفي العربي، فيقف عند مجالات إنشاء فلسفة عربية معاصرة، وذلك من أجل الكشف عن تناقضات هذا الخطاب على المستويين المنطقي والأيديولوجي. على المستوى المنطقي لأنه يريد أن يكوّن فلسفة، وعلى المستوى الأيديولوجي لأنه يريد أن يكوّن فلسفة عربية.

ويعرض الجابري لوجودية عبد الرحمن بدوي التي تبنّت الأطروحات الظلامية في الفلسفة الوجودية. فإذا كان من المنطق النهضوي أن يتردد في عالمنا الفكري الجانب الرافض في الوجودية، أي تظهر أطاريحها حول الحرية والالتزام، وهذا ما يفرضه منطق العقل ومنطق التطور، فإن الوجودية التي روّج لها بدوي قد تبنت أكثر الأطاريح اللاعقلانية في الفلسفة الوجودية، فما السبب؟ يجيب الجابري أن الأمور في وطننا العربي يبدو أنها لا تخضع لا لمنطق العقل ولا لمنطق التطور، واستناداً إلى حكم كهذا، يقدم الجابري كتاب بدوي **الزمان الوجودي** من حيث هو كتاب تناقضات، كاستبعاد العقل والعلم من جهة، والاستنجاد بهما من جهة أخرى، ثم تناقضات التوفيق بين مقولات الخطاب العلمي من جهة، ومقولات الخطاب الوجودي بشقية اللاهوتي والميتافيزيقي من جهة أخرى[٢٤].

وينظر مؤلف **الخطاب العربي المعاصر** إلى جوانية عثمان أمين على أنها فلسفة توفيقية ولاعقلانية ووعظية، وتقدم كل هذا على أنه «أصول عقيدة» و «فلسفة ثورة». ثم يعرض لكتاب **الجوانية** مفضلاً السكوت عن الشكل والمضمون ليقول لنا في النهاية: «الواقع أن أهمية الجوانية بالنسبة إلينا ليست في ما تدعيه أو تثبته، ولا في الطريقة التي تدعي وتثبت، بل أهميتها لموضوعنا في كونها تطرح نفسها كبديل لـ «البرانية»، أي كبديل للمعرفة العقلية التي تعتمد البرهان التجريبي والاستدلالي والمنطقي[٢٥].

(٢٤) انظر: الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٦٢.

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٧.

والجوانية هي فلسفة لاعقلانية، تستند إلى الغزالي وروحانية برغسون؛ إنها تجمع أصالة اللاعقل العربي ومعاصرة اللاعقل الأوروبي[٢٦].

- ٥ -

وأخيرا، يورد الجابري **رحمانية** الأرسوزي، تاركاً هذا الفيلسوف يتحدث دون تدخل منه ليخلص في النهاية إلى الحكم التالي:

إن في **الرحمانية** تناقضاً بين المنهج الرحماني والأهداف؛ أهداف التقدم والحرية، وذلك لسبب بسيط ألا وهو أن هذه الأهداف عقلانية، بمعنى أن تحقيقها يتطلب فعالية العقل، وليس صوفية الحدس. في حين أن المنهج في **الرحمانية** منهج لاعقلي. فكيف يمكن الوصول إلى ثمار العقلانية بطريقة لاعقلانية[٢٧]؟

ويستنتج الجابري، بعد سرد هذه النماذج ودحضها، أن الطابع اللاعقلاني للأهداف والطابع اللاعقلاني للتفكير هو السمة البارزة في الخطاب الفلسفي المعاصر[٢٨]. إنه خطاب يهيب بالجانب اللاعقلاني من التراث الفلسفي العربي وبالجانب اللاعقلاني من الفلسفة الغربية[٢٩].

وبكلمة أخيرة، ما يطمح إليه الجابري هو تحقيق فلسفة عقلية تحقق الاستقلال التام للذات العربية عبر التحرر من النموذجين السلفيين العربي والأوروبي، وذلك عن طريق التعامل النقدي معه، أي نقد العقل العربي من أجل عصر تدوين جديد.

حدد الجابري معياراً مسبقاً هو «العقلانية» كما يراها، وراح يقيس جميع الآراء الفلسفية وفقاً لمدى اقترابها أو ابتعادها من معياره هذا. وكأن لسان حاله يقول إن فلسفة لا تكون إلا إذا كانت عقلانية، وإلا ما معنى إدانة وجودية بدوي وجوانية عثمان أمين ورحمانية الأرسوزي لا لشيء إلا لأنها فلسفات لاعقلانية؟

وبناء على ذلك، فإن الفلسفة المنشودة هي الفلسفة العقلانية النقدية التي اختص بها.

ولكن: هل يمكن اختصار الفلسفة العربية المعاصرة بنماذج ثلاثة اختارها

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٥.

المؤلف ليصدر حكما كلياً على هذه الفلسفة، ولا سيما أنه اعتبرها نماذج البحث عن فلسفة عربية؟

لماذا لم يتعرض لوضعية زكي نجيب محمود، أو عقلانية فؤاد زكريا، أو لماركسية مهدي عامل أو لتجربة نصار نفسها الذي يشاطره النقد للفلسفة الاتباعية، ولمحاولات زكريا إبراهيم الوجودية في جانبها الآخر الملتزم والحر، لماذا لم يذكر ظواهرية شارل مالك أو توأمية يوسف كرم . . . الخ؟ إن اختياره نفسه محكوم بنقد مسبق للفلسفة العربية المعاصرة.

ثم، ما هو معيار الفلسفة العقلانية واللاعقلانية؟ طبعاً من الصعب أن يكون المعيار هو طريقة التفكير ذاتها، فالفيلسوف دائماً من هذه الزاوية عقلي. إنه يستخدم المنطق الاستدلالي في التفكير. إذاً هناك شيء ما يحدد لاعقلانية هذا الفيلسوف أو ذاك. غير طريقة التفكير، .فعندما يقول الجابري عن جوانية عثمان أمين إنها لاعقلانية، فلا يكفي أن تقول إنها تستند إلى لاعقلانية التراث العربي أو لاعقلانية التراث الأوروبي. فماذا لو قال له عثمان أمين إني أقر بضرورة الانتباه الذهني الذي جعله ديكارت شرطاً لتنظيم الأفكار ولقيادة العقل الباحث عن الحقيقة؟ ماذا لو قال إن العقل عنصر أساسي في الفلسفة الجوانية؟

إننا نصف قولاً أو أمراً بأنه لاعقلي عندما لا نستطيع أن ندلل عليه عقلياً. فكان على الجابري أن يبرز هذا الجانب اللاعقلي في الخطاب. لا يكفي القول إن عثمان أمين قد اعتمد على الحدس البرغسوني، إذاً هو لاعقلي، بل يجب أن نحلل بأي معنى يكون مفهوم الحدس مفهوماً لاعقلياً، أي مفهوماً مناقضاً للعقل.

حتى مع الأرسوزي، يمكن الحديث عن حدسيته . . ولكن لا نستخلص من ذلك لاعقلانيته.

وفي كل الأحوال، إننا لا نعتقد بأن مفهوم اللاعقلانية يمكن أن يتحول إلى أداة تمييز أو إلى أداة معرفة نفسر بها هذا التيار الفلسفي أو ذاك. إن الحكم - فلسفة لاعقلانية - هو حكم قيمة أكثر منه حكم وجود.

فالفلسفة اللاعقلية ليست لها صفة فلسفة أساساً. فالخطاب الفلسفي خطاب برهاني بالضرورة حتى ولو برهن على أن العقل ليس الملكة الوحيدة في المعرفة. لكن لكي يبرهن خطاب فلسفي على ذلك، لا بد من أن يكون خطاباً عقلياً.

ثم ما هذه الأمة التي لا تنتج إلا خطاباً لاعقلياً؟ هل نعتبر اللاعقلانية جزءاً من ماهيتها الأصيلة؟ ما من أحد باستطاعته أن يجيب بالإيجاب عن هذا السؤال.

ولكنا نستطيع أن نتحدث عن معتقدات شعبية لاعقلانية، أو عن ظواهر مجتمعية لاعقلانية. وفي هذه الحال ندلل على تناقض المعتقد مع ما يمكن أن يقبله التفكير العقلي، وعلى تناقض الظواهر مع ما يبرر وجودها عقلياً، وهي في كل الأحوال قابلة للفهم، بمعنى أنه باستطاعتنا أن نفهم لماذا يستمر الوعي الماقبل عقلي.

كل هذا يدعونا إلى العودة مرة أخرى إلى السؤال : ما الفلسفة؟

الفصل العاشر

الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية

محمد المصباحي(*)

من الصعب تقديم أو تحليل فكر ومنهج محمد عابد الجابري، لسبب بسيط وهو أنه بنفسه قام بهذا العمل على نحو لا يستطيع أن يجاريه فيه أحد. فقد قدم وحلل قراءته ورؤيته لتاريخ الفلسفة والتراث العربي الإسلامي بلغة عذبة سلسة، وأسلوب أخّاذ، وعبارة رائقة، وعرض واضح، واستدلال مقنع. ولذلك فلا سبيل لنا إلى الدخول إلى عالمه إلا بمحاورته بعض المحاورة، علنا نخلق معه مجالاً للنقاش.

ما يميز الجابري قبل كل شيء هو أنه صاحب إشكالية، وأن هذه الإشكالية ذات طبيعة مركبة. فهي تتكون بدايةً من سؤالين، لكل منهما مفتاحه الخاص: السؤال **الأول** متعلق بالماضي، و**الثاني** متصل بالحاضر والمستقبل. وكانت الأيديولوجيا هي مفتاح السؤال الأول، بينما كان ابن رشد هو مفتاح السؤال الثاني.

وقد بدت لنا، أثناء قراءتنا أعمال الجابري، جملة من التوافقات بينه وبين ابن رشد، حملتنا على التساؤل في ما إذا كانت منهجية الجابري قد أثرت في الصورة التي كوّنها عن ابن رشد، والعكس، أي فيما إذا كانت دراساته عن ابن رشد قد أسهمت في بلورة رؤيته لدور الفلسفة والعقل في التغيير المنشود في الوطن العربي. ومن هنا نتساءل: هل كان حلم الجابري بتحقيق ثورة جذرية في الفكر العربي المعاصر هو الذي وجه قراءته للفلسفة الإسلامية، أم أن دراسته للوجه المشرق من التراث، ونعني به ابن رشد، هو الذي قاده إلى نقد العقل العربي المعاصر، أم أن الأمر يتعلق في

(*) كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب.

حقيقة الأمر بحلم مزدوج بالعقلانية في الماضي والحاضر؟

سيكون علينا في البداية، إذاً، أن نقف على أفعال صقل مرآة القراءة، أي الوقوف على جملة من الأدوات والآليات الإبيستيملوجية والمنهجية والأيديولوجية التي استعملها الجابري للنظر في التراث الفلسفي، على أن نقوم في اللحظة الثانية من هذا البحث بالتطلع إلى كيفية انعكاس صورة ابن رشد في مرآة القراءة الجابرية.

أولا : إصلاح منهج قراءة التراث

١ -الإشكالية المزدوجة

تحتل دراسات الجابري، في التراث العربي بصفة عامة، وفي التراث الفلسفي بصفة خاصة، مكانة مرموقة في الفضاءين الجامعي والثقافي معاً، بل إني لأذهب إلى أنها تحظى بمكانة استثنائية بالنظر إلى ما حققته من تراكم كمي غطّى عدداً كبيراً من مجالات التراث العربي الإسلامي، وبحكم القيمة النوعية لأبحاثه التي نالت صيتاً كبيراً سواء لدى جمهور القراء، أو لدى المختصين عربياً وعالمياً. ولا نبالغ إذا قلنا بأن البحث التراثي، وبخاصة ما تعلق منه بالجانب الفلسفي، قد حقق مع الجابري طفرة نوعية، وأنه يرقى إلى مستوى عال من الوعي المنهجي ومن الحضور الفاعل في الساحة الثقافية. لقد استطاع الجابري أن يفتح قلعة الفلسفة المنيعة أمام الجمهور العريض من القراء، وأمام أجناس العلوم العربية الإسلامية، من تاريخ ولسانيات وفقهيات وطب، وعلم، فأحدث نوعاً من التواصل المتبادل بين العلوم، وبين الفلسفة والجمهور. فأحيا بذلك فعل قراءة الفلسفة من لدن الجمهور العريض، وفعل المناظرة بين مؤرخي العلوم الإسلامية. لقد نجح صاحب **نقد العقل العربي**، بفضل ديناميته المتواصلة، وقدرته على السؤال والتأصيل والخلق في مجالات التراث المتعددة، على تحريك المجال الفكري والثقافي، مُعيداً بذلك الحيوية إلى الإشكالات النهضوية المرتبطة بالقضايا الفلسفية. فما هو السر في ذلك ؟

نعتقد أن السر وراء هذا النجاح الكبير الذي واكب صدور متن الجابري المتلاحق والمترامي الأطراف يعود أساساً إلى خصوصية وخصوبة الإشكالية التي طرحها. وقد صاغها بأنحاء مختلفة، نوجزها في سؤالين : **أولهما** يطرح مسألة علاقة الذات بالآخر، وهو : كيف يمكن ربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الإغريقية دون أن تتحول الأولى إلى مجرد ظل وترديد للثانية ؟ أما السؤال **الثاني**، فيطرح مسألة علاقة الذات بالذات، أقصد الذات الفلسفية (الموضوع المقروء) بالذات التاريخية (الذات القارئة)، وهو : كيف استطاعت الفلسفة الإسهام في تحريك وتفعيل تاريخ الإنسان العربي في

الزمن الماضي، وهل ما زالت قادرة على أن تقوم بهذا الفعل في زماننا هذا؟ ويمكن تركيب هذين السؤالين في سؤال واحد هو : كيف يمكن أن نثبت أصالة الفلسفة العربية الإسلامية بالنسبة إلى زمنها الخاص داخل المجتمع الإسلامي للقرون الوسطى، **وحيويتها** بالنسبة إلى زماننا هذا؟

واضح أن هذه الأسئلة تُخفي وراءها مركباً معقداً من الأسئلة والمفاهيم والمستويات النظرية والعملية المتشابكة، والمتعلقة، من جهة، بطبيعة التراث الفلسفي وقيمته في ذاته وإزاء ذاتنا؛ ومن جهة ثانية، بوضعنا التاريخي الحرج في هذا الزمن. وهذا المركب من الأسئلة هو ما يصطلح عليه بالإشكالية، التي هي تلك البؤرة التي تلتقي في جوفها كل الإشكالات والمسائل المطروحة في ثقافة معينة أو في فكر معين، أو قل إن الإشكالية هي المسألة الأم التي تتولد عنها باقي المسائل المطروحة على صعيد نظري واحد. وهذا ما يعطي لـ «وحدة إشكاليته» قدرة على إضفاء المعنى على الإنتاج الفلسفي بالنسبة إلى ذاته وبالنسبة إلى الآخر.

ونعود إلى المفهومين اللذين انطوى عليهما السؤال الأخير، مفهوما الأصالة والحيوية، لتبيّن مقدار الالتباس الذي يحيط بعناصر الإشكالية التي يطرحها الجابري. فلأول وهلة لا نجد صعوبة في التمييز بين مفهوم «الأصالة»، الذي يشير إلى «معاصرة الفلسفة العربية لذاته»، أي من حيث إنها استجابة لمطلب تاريخي وفكري مُلحّ خاص بها؛ ومفهوم «الحيوية» الذي يفيد «معاصرة هذه الفلسفة الوسطوية لنا»، أي من حيث قدرتها المفترَضَة على شحذ هِمّتنا التاريخية والفلسفية للانخراط في معترك التنوير والحداثة. لكن، عندما نعيد النظر في هذين المفهومين، نكتشف أنه من الصعب إقامة فارق بين مفهومي الأصالة والحيوية، لأن ما هو أصيل بالقياس إلى زمانه هو بالضروري حيوي، وما هو حيوي بالنسبة الينا يكون باللزوم أصيلاً، أو بالأحرى، يمكن القول بأن الأمر يتعلق بحيويتين لكل واحدة منهما أصالتها الخاصة، أو بأصالتين لكل منهما حيويتها الخاصة، أصالة الفلسفة الإسلامية بالنسبة إلى زمانها، وأصالتها بالنسبة إلى زماننا. إن مثل هذا الوضع الدلالي الملتبس قد يحملنا على التساؤل : كيف يمكن أن تكون الأصالة نفسها أصيلة بالنسبة إلى ذاتين وزمانين متقابلتين، الذات الوسطوية العتيقة، والذات الحديثة المتحفزة، أو كيف يمكن أن تبقى الحيوية العتيقة نفسها فاعلة في الزمن الحاضر، علماً بأن الزمان الحاضر لا يقبل العتاقة إلا من أجل محاربتها؟ اللهم إلا إذا افترضنا أن صاحب **نقد العقل العربي** كان يؤمن بثبات وأبدية الذات نفسها، وبخلود الحضارة الإسلامية وعدم قابليتها لقانون الكون والفساد كأي كائن من الكائنات الأخرى التي خلقها الله.

إنه من الصعب تفهم مغزى تعقد هذه الإشكالية ما لم نأخذ بعين الاعتبار أن صاحب **نحن والتراث** لم يكن واحداً بالذات كثيراً بالعرض، كما كان يقول الفقهاء، بل كان كثيراً بالذات والعرض معاً. فقد كانت للجابري أكثر من صورة واحدة، وأكثر من غاية واحدة، من أجل مواجهة أكثر من موضوع ومن ذات واحدة. لقد رامت إشكاليته أن تكون في الأصل متعددة، مختلفة، لكي تكون قادرة على مواجهة أجناس متباينة من القول، وأنواع متعددة من المخاطَبين الذين ينتمون إلى أُسَر أيديولوجية وثقافية متقابلة. وبالفعل، كانت إشكالية الجابري، أولاً، ردّاً على مكابرة بعض المستشرقين الذين أبوا ألا أن يستهينوا بالإسهام الإيجابي والخلاق للفلسفة العربية القديمة ؛ وكانت ثانياً ردّاً على تخاذل الأصوليين والسلفيين أمام التحديات الحقيقية التي يرفعها في وجهنا الزمن المعاصر ؛ وكانت إشكاليته من جهة ثالثة تنبيهاً إلى ضرورة تجاوز وثوقية الماركسيين الذين سقطوا، في نظره، في مستنقع القوالب الجامدة للتاريخ والتراث.

ولا شك في أن الطابع العلائقي لإشكالية الفلسفة العربية الإسلامية إزاء الأزمنة الثلاثة : الزمن اليوناني، والزمن الإسلامي، والزمن العربي الحديث، قد انعكس على مضمونها، الذي يختصره الجابري في علاقة الحكمة بالشريعة، أو علاقة العقل بالنقل. غير أن هذه الإشكالية الأم لا تلبث أن تتفرع إلى إشكاليتين متقابلتين، مشرقية ومغربية، كل واحدة منهما تعكس وضعية فكرية وأيديولوجية وسياسة خاصة بها. وقد يمكن أن نتكلم على انقسام الإشكالية الأم إلى ثلاث إشكاليات : بيانية وعرفانية وبرهانية. بيد أنه لو حاولنا دمج التقسيمين الثنائي والثلاثي للإشكالية الجابرية، فسيكون بوسعنا إدراج الإشكاليتين المشرقية والمغربية ضمن الإشكالية البرهانية، فنكون أمام أربع إشكاليات : بيانية، وعرفانية، وبرهانية مشرقية (اندماجية)، وبرهانية مغربية (انفصالية).

والاختلاف في الإشكالية يقود إلى الاختلاف في الحل. فقد تم حل الإشكالية الأم في المشرق الإسلامي بصيغتين متوافقتين : **أولاهما** صيغة **التوفيق** بين الشريعة الدينية والشريعة الفلسفية، أو قل التوفيق بين أداتيهما : العقل والوحي ؛ والصيغة **الثانية** تتسم بشعار **الدمج** بين العلم والدين. أما الإشكالية الفلسفية في الغرب الإسلامي، فقد تبنّت «استراتيجية» **الفصل** بين الحكمة والشريعة، فتوقفت من جراء ذلك عن البحث عن أرض محايدة أو مفاهيم وسطى تلتقي فيها الشريعة والحكمة .

٢ - الموضوع (المضمون) المزدوج

ما لفت انتباهي في كتابات الجابري، خصوصاً الأولى منها، هو رسوخ النظرة

المزدوجة لديه، وكأن الأمر يتعلق بترسبات رشدية في بنية تفكيره، ذلك أننا نجد لديه سلسلة من المفاهيم المزدوجة كالتاريخية المزدوجة، والمضمون المزدوج، والمعنى المزدوج، واللحظة المزدوجة، والحياة المزدوجة، والفصل المزدوج، والأصالة المزدوجة، هذا عدا الإشكالية المزدوجة التي سبقت الإشارة إليها .

يمكننا أن نستنتج من الفقرة السابقة وجود «تاريخيتين» للفلسفة الإسلامية، تاريخية وسطوية، وتاريخية حديثة. كما تبين لنا أن حيوية وأصالة التاريخية الوسطوية قد تكون عاملاً أساسياً في بقائها صالحة لنا، إن كانت أيديولوجيتها متطلعة إلى المستقبل. موازاة لهذه التاريخية المزدوجة كان من الضروري استحداث مادة ألاّ مضمون مزدوج للفلسفة الإسلامية، أحدهما معرفي، والآخر أيديولوجي. وينبغي ألاّ يُفهم من هذا أن هذا الازدواج بين ما هو معرفي وما هو أيديولوجي يستدعي بالضرورة ودائماً أن تكون بينهما علاقة مناسبة وتوافق، ذلك أنه يمكن أن تكون بينهما أحياناً علاقة تباين، وربما تقابل وصراع. ذلك أنه يمكن أن تكون المادة المعرفية علمية وبرهانية، بينما المضمون الأيديولوجي رجعي ظلامي، ولكن في المقابل يمكن أن تكون بين المادتين موافقة وتطابق، فيتعاون المضمونان لتحقيق قصدية تاريخية معينة. وهناك إمكانية ثالثة، وهي أن تكون المادة المعرفية نفسها «غير برهانية»، وذلك إذا جارينا المعنى الذي كان يستعمل به ابن رشد هذه العبارة لوصف أطروحات خصومه من الفلاسفة والعلماء، كابن سينا والغزالي. إذاً العلاقة بين المضمونين المعرفي والأيديولوجي ليست علاقة وحيدة الاتجاه، كما أنها ليست من نوع علاقة المادة بالصورة، أو السبب بالمسبب، مما يعني أن التأثير المتبادل بين المعرفة العلمية والرؤية الأيديولوجية ملتو وغير خاضع لقانون صارم .

غير أن الجابري لم ينظر إلى المضمونين على حد سواء، بل وضعهما على محك الحيوية التاريخية، لاختبار أيهما أصدق في التعبير عن الذات الفلسفية العربية. إن تطبيق هذا المعيار على المادة المعرفية للفلسفة الإسلامية أدى إلى الحكم عليها بالجمود والموت، سواء في الماضي أو في الحاضر؛ فلا دلالة لها في الماضي، لأنها لم تحقق تطوراً محسوساً طيلة الحقب الثلاث، اليونانية المستحدثة (الهلنستية) والمسيحية والإسلامية؛ ولا دلالة لها في الحاضر بحكم الثورات العلمية الحديثة التي أحدثت قطيعة نهائية مع العلم اليوناني، ومع ما تفرع عنه من شروح وتدقيقات إبان القرون الوسطى. بعبارة أخرى، لقد فشلت الفلسفة العربية الإسلامية في إحداث تغيير جذري في «المادة المعرفية»، الأمر الذي حال بينها وبين ابتكار «رؤية فلسفية» خاصة بها، غير أنها، في المقابل، نجحت بتوظيف تلك «المادة المعرفية» في صراعها الأيديولوجي ومآربها التاريخية. ولهذا نجد صاحب **نحن والتراث** يذهب إلى أن مَن

يكتفي بالنظر إلى الفلسفة العربية الإسلامية من زاوية «محتواها المعرفي» يرتكب خطأ منهجياً فادحاً يؤول به إلى أن يجد نفسه أمام كائن وهمي: فلسفة من دون ذات، من دون هوية، من دون رسالة، من دون تاريخ، من دون اتصال ولا إبداع، وبكلمة واحدة بدون إشكالية تخصها. وهذا ما حصل للمستشرقين، حيث نظروا إلى الفلسفة العربية القديمة فقط عبر مادتها المعرفية، «فبدت لهم مجرد قراءات مستقلة الواحدة عن الأخرى لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية»، أي أنها لاحت عبارة عن جسم غريب على أرض الإسلام، لا تاريخية ولا حيوية له.

بعد إفراغ «المضمون المعرفي» من قدرته على تفسير الدور الحقيقي الذي لعبته الفلسفة العربية في زمانها، انفتح الطريق أمام «المضمون الأيديولوجي». وبالفعل، يذهب الجابري إلى أن النظر إلى الفلسفة العربية من خلال مضمونها الأيديولوجي سيقلب حكمنا على الفلسفة العربية الإسلامية رأسا على عقب. ذلك أن النظر الأيديولوجي إليها من شأنه أن يضفي عليها ثلاثة معان؛ معنى بالنسبة إلى تاريخها الخاص، ومعنى بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة العام، ومعنى ثالث بالنسبة إلى الحاضر، وهو المعنى الذي يزرع فيها الحياة من جديد. وما ذلك إلا لكون النظر إلى التراث الفلسفي من خلال مضمونه الأيديولوجي يمَكّننا من الكشف عن شروط نشأتها وتغيرها واختلافها وصراعها. إذاً بفضل النظرة الأيديولوجية نتخلص من الحكم على الفلسفة الإسلامية باعتبارها مجرد شروح عقيمة لمتون تركها لنا اليونان، لتصبح ذات هوية، وذات انتماء إلى تاريخ معين ومجتمع معين وأرض معينة، وموجهة لمخاطَب محدَّد يعيش داخل حلبة من الصراع الثقافي الحي في فضاء التاريخ الإسلامي.

نعم، لقد قام مؤرخو الفلسفة الماركسيون بشيء من هذا، لكن عيبهم الأساسي، في نظر الجابري، أنهم اكتفوا بنسخ نموذج التحليل المادي التاريخي الذي مورس على التاريخ الأوروبي، وإلصاقه بالقوة على تاريخ سياسي وثقافي مغاير. أما الجابري، فبدلاً من ربط تيارات الفلسفة الإسلامية بالطبقات، وبصراع قوى الإنتاج الاقتصادية والاجتماعية في البنية السفلى، فقد ربطها بالبنية العليا، أي بأنماط الحكم، وبأشكال الصراع على مناطق النفوذ السياسي والثقافي والأيديولوجي. بيد أن الجابري لم يرفض الرؤية الجدلية والتنويرية للماركسية، التي تنظر إلى تاريخ الفلسفة باعتباره حلبة صراع بين العقلانية واللاعقلانية، أو بالأحرى بين المادية والمثالية، وإنما أراد أن يطور هذه الرؤية بما يتناسب مع خصوصية التاريخ في الحضارة العربية الإسلامية. باختصار، لقد فضّل الجابري الأيديولوجيا على المعرفة، والوظيفة على الأداة، والغاية على البنية، والمعنى على الحقيقة.

إن أي باحث منخرط في زمانه لا يمكنه أن ينكر أهمية توظيف التراث واستثماره من أجل الحاضر. غير أننا لا نتفهم أبداً حكم الجابري على الفلسفة العربية الإسلامية، من حيث ما هي تفكير فلسفي خالص، بأنها كانت غريبة عن روح الثقافة العربية الإسلامية والعقل العربي. ذلك أننا لو سلمنا بهذه الفرضية لانتهينا إلى أن اللغة الفلسفية العربية لم تكن قادرة على التواصل مع اللغة الفلسفية اليونانية، وأنها لم تقم بأي مجهود في تبيئة واستحداث المفاهيم وبناء التصورات الفلسفية الجديدة، ولا أن تعمل على تحريك صيرورة تاريخ الفلسفة العام. والحال أن عطاء هذه اللغة، وثراءها، وقابليتها للتجديد، وقدرتها على التأثير في اللغات الفلسفية الأخرى، لم نتجرد لحد الآن للبحث فيه وتقديره تقديراً جدياً وعلمياً.

إننا نعتقد أن أهمية الفلاسفة العرب المسلمين تكمن في أنهم تصدوا مباشرة للمغامرة في فضاء القول الفلسفي بعيداً عن ضغط القول الديني. فهم ليسوا كالمتكلمين من أهل ملتنا، ولا كالمتكلمين - الفلاسفة من أهل الملّتين اليهودية والمسيحية في القرون الوسطى، الذين احترفوا مهنة التوفيق بين الدين والفلسفة. الفلاسفة المسلمون لم تشكل مسألة التوفيق جوهر تفكيرهم ولا عكست مزاجهم الفلسفي، وهم إن تعرضوا لها، فإنما يكون ذلك على نحو عَرَضي في كتبهم الموجهة للجمهور لا للخواص. إننا نعتقد أن فضاء التفكير الفلسفي العربي الإسلامي لم يكن يوجد بين حواشي الشريعة والحكمة، بل كان في قلب الحكمة. ولذلك نجد أنفسنا أحياناً أميل إلى القول بأن العطاء الفلسفي الإسلامي لم يكن مرتبطاً عضوياً بعلم الكلام أو بعلم أصول الفقه، وإنما كان امتداداً حقيقياً للفلسفة اليونانية. وليس هناك عيب في هذا، فالغرب يحدد هويته اليوم باعتباره امتداداً للعلم والفلسفة اليونانيتين. وهذا ما أدركته قديماً التيارات المناوئة للفلسفة والعلم، من فقهاء وأصوليين ومتكلمين، حيث انتبهوا إلى أن الأفق الميتافيزيقي للفلسفة الإسلامية مختلف نوعياً عن أفق علم الكلام في الملل الثلاث.

إن قول الجابري بأن التوفيق بين الشريعة والحكمة هو جوهر الفلسفة العربية إنما تنكر لأهم مكسب لثقافتنا العربية، مكسب اتصالنا باليونان، واحتكاك لغتنا بلغتهم، وتواصل فكرنا مع فكرهم. ونعتقد أن مثل هذا التنكر يُلغي قدرتنا اليوم على المشاركة مع الآخر في بناء الحداثة المأمولة. وهنا يحضرنا الدرس الذي تعلمناه من ابن رشد ومن كبار فلاسفة الحداثة، وهو ضرورة الاقتراب أكثر فأكثر من اللحظة اليونانية، لأن هذا الاقتراب يجعلنا أكثر قابلية للإنصات لصوت الفلسفة والعلم. إن توطيد صلتنا بالفلسفة والعلم، بأصلهما الإغريقي قديماً، والغربي حديثاً هو أحد واجبات الفلسفة اليوم. وبهذه الجهة، يجب أن نستمر، كما دأب على ذلك ابن رشد،

في اعتبار المساهمة العربية الإسلامية في الفلسفة مساهمةً عالمية موجهة نحو العالم ككل، موجهة إلى مخاطَب عام وليس فقط إلى مخاطَب غارق في وحل تناقضات هويته الخاملة. لقد قدمت الفلسفة العربية الإسلامية الكثير من أجل تجاوز الإشكالات الفلسفية التي صاغها الأوائل من اليونان، وعملت على طرح إشكالات جديدة وضعتها في طريق الانفصال عن الفلسفة اليونانية. ولكن، هل هناك حقاً من يستطيع أن ينفصل عن الفلسفة اليونانية؟

نعم، لقد جاءت الرؤية الأيديولوجية للفلسفة الإسلامية في وقتها المناسب. فمكّنت من الكشف عن ديناميتها التاريخية، وعن إشكاليتها الأصيلة. إلا أننا نعتقد أن ثمن إثبات هذه «الأصالة الأيديولوجية» كان باهظاً، وهو فصل الفلسفة الإسلامية عن الفلسفة الإغريقية. ومن الواضح أن مثل هذا التحليل يلتقي موضوعياً مع دعاة فصلنا عن التراث الإغريقي، بدعوى أن «إسهامنا الفلسفي الأصيل» لا يتجاوز عتبة علوم اللغة والشريعة.

ومن هذه الجهة، يكون استعمال تعبير «العقل اليوناني الأوروبي» من قِبَل الجابري اعترافاً وتسليماً بالقول الذي يدّعي أصحابه بأن للغرب وحده الحق في الكلام باسم اليونان، وله وحده مشروعية وراثة فلسفتهم وعلمهم، هذا الحق الذي يضمن ويفسر قابلية الغرب وأهليته للدخول في معترك الحداثة دون غيره من الثقافات الأخرى. أليس من الأوْلَى، إن أردنا فعلاً أن نجعل الفلسفة الإسلامية معاصرة لنا ومعاصرة لزماننا، أن نوثّق صلاتها بالفلسفة اليونانية، وأن ندافع عن حقنا وحق حضارتنا القديمة في إرثها. إننا نعتقد أن حصر جوهر الفلسفة الإسلامية في ما توخته من غايات، أو لعبته من أدوار أيديولوجية، معناه الإقرار بأننا في جوهرنا غير قادرين على التفلسف، وعلى إنتاج المعرفة العلمية، أي على فصل الذات عن الموضوع من أجل إنتاج قول يتجاوز الانحيازات المكانية والزمانية والثقافية والملية واللغوية.

٣ - الذات المزدوجة

ويتولد عن إشكال «المضمونين»، المعرفي والأيديولوجي، إشكال آخر ملازم له، هو إشكال علاقة الذات بالموضوع، ذات القارىء المعاصر بموضوع التراث القديم. فعندما ننظر إلى التراث الفلسفي ككل، كشيء قائم بذاته في متن مكتوب تركه لنا التاريخ، يتخذ هيئة موضوع بالمعنى الإيبستمولوجي. ويقتضي هذا المعنى أن يكون الموضوع مجرداً، كلياً، منفصلاً عن الذات، ومستقلاً عنها، مما يضفي على العلاقة بين الذات والموضوع طابعاً معرفياً، الأمر الذي ينتج منها معرفة موضوعية ومحايدة. أما عندما تعتقد الذات القارئة، كما هو الحال بالنسبة إلى الجابري، بأن

الموضوع لا يوجد إلا لأنها تدركه، فإن هذا يعني أن إدراكها له هو جزء منه. لكن، حينما يستطيع الموضوع أن يقاوم الزمن، فيبقى حياً مؤثراً في بعض مناحيه، فإنه يصبح جزءاً من الذات، ذات الباحث. بهذا النحو يتلاشى ذلك الفاصل الضروري المنتج للمعرفة والحرية والديمقراطية .

إن تشابك العلاقة بين الذات القارئة للتراث والموضوع المقروء بهذا الشكل تحملنا على القول بأن الجابري كان يتكلم في حقيقة الأمر عن ذاتين لا ذات واحدة، ذات إبيستمولوجية وذات أيديولوجية، وتنظران بعينين مختلفتين إلى موضوعين مختلفين أيضاً. فإذا أخذنا الذات في معناها الإبيستمولوجي والموضوع في معناه المعرفي، فإن مطلب انفصال الذات عن الموضوع وتعاليها عنه سيكون ضرورياً من أجل تحقيق أمرين متباينين : التمكن من معرفته، أي من امتلاكه امتلاكاً علمياً، والتحرر منه تحرراً أيديولوجياً. إنه ذلك الامتلاك العلمي للموضوع الذي لا يفضي إلى تشييئه، ولا إلى استلاب الذات إزاءه. لكن إذا نظرنا إلى الذات بوصفها ذاتاً أيديولوجية، وإلى الموضوع بوصفه موضوعاً أيديولوجياً مُشرقاً، فإننا سنجد الذات متخذة موقفاً مخالفاً للسابق. فبدلاً من أن تنشد تحقيق مطلب الانفصال عن الموضوع الأيديولوجي، تعمل على توطيد الاتصال به. لكن هذا الأمر يقتضي أن تتوقف العلاقة بين الذات والموضوع عن أن تكون علاقة عارف بمعروف، أو قارئ بمقروء، لتصبح علاقة متأوِّل بمؤوَّل.

لقد كان الجابري لا يخفي ميله إلى التأويل والقراءة على حساب الفهم والتحليل. فلم يكن همه أن يحلل معنى معطى سلفاً داخل النص، بقدر ما كان حريصاً على إضفاء «معنى» من ذاته على النص. ولّما كان الطريق إلى المعنى هو التأويل، فإن «المعنى» الذي يراد إضفاؤه على النص لا يمكن أن يكون فلسفياً، وإنما أيديولوجياً. فما كان يشغله بالأساس، في ممارسته للبحث التاريخي في القول الفلسفي، هو جدوى وفعالية الفكر في المدينة، أي كيف استطاع القول الفلسفي أن يُسهِم في حل التناقضات التي كان يعانيها الجسم السياسي والثقافي الذي ينتمي إليه .

بهذا النحو يصبح التأويل أداة تحرير الذات من التراث (الموضوع)، حتى تتمكن من إعادة تركيبه. لقد سبق أن ذكرنا كيف أن إعادة بناء الموضوع، موضوع التراث، شرط منهجي أساسي لفهمه واستيعابه. لكن إعادة بناء الموضوع تقتضي، مسبقاً، تفكيكه من أجل أن تتسرب الذات إليه، فتصبح جزءاً منه. إن الحياد والموضوعية لا معنى لهما بالنسبة إلى هذا النوع من التأريخ طالما أن الأهم بالنسبة إليه هو البحث عن معنى الفلسفة بالنسبة إلى تاريخها الخاص، وإنما

بالنسبة إلى مؤولِها، أي بالنسبة إلى تاريخ الذات المعاصرة.

ويمكن النظر إلى الأخطاء التي وقعت فيها القراءات الثلاث المذكورة على أنها تعبير عن رغبة لاشعورية في تغييب هذا المفهوم الخاص للذات: إما بتذويبها في الموضوع، أو بفصل الذات عنه وعن زمنها الخاص، أو بإحلال الموضوع في الذات. لقد كان الهمّ الذي يشغل بال الجابري هو منح الذات حق المبادرة في التفكير والتغيير معاً.

بيد أن هذه العلاقة لم تكن ذات وجه واحد، فقد تناوب فيها الفصل والوصل، البعد والقرب، الموضوعية والذاتية. فقد يكون الجابري، في لحظة، حريصاً كل الحرص على وقاية الذات من الذوبان في الموضوع رغبة في استعادة حق المبادرة للذات؛ لكنه، في لحظة ثانية، قد يسعى إلى تغليب كفة الذات على الموضوع من أجل إعادة صياغته من موقع الزمن الحاضر؛ وقد يلجأ، في لحظة ثالثة، إلى ربط الذات بالموضوع (التراث) من جديد خوفاً من اغترابها وتغريبها، فيصبح الموضوع أحد مكونات الذات. ولعل السبب في تقلبه وإصراره على اتخاذ موقف الكر والفرّ، هو خشيته من الوقوع ضحية هيمنة الرؤية الواحدة، والعقيدة الواحدة، والمنهج الواحد.

ولا يمكن تجاوز الماضي إلى الحاضر، وربط إشكالية الإنسان التراثي بإشكالية الإنسان المعاصر، إلا بالتأويل الأيديولوجي. فإذا علمنا أن التأويل هو في نهاية الأمر رد الموضوع إلى الذات، كان بوسعنا أن نقول بأن علاقة القارىء بالتراث ستتحول من علاقة ذات بموضوع، إلى علاقة ذات بذات، ذات قارئة بذات مقروءة. وبهذه الكيفية يتحقق شرط التواصل بين الماضي والحاضر، هذا التواصل الذي لا يمكن إلا أن يكون في صالح الذات الحاضرة، لأنه يزيد من غناها ويؤهلها للحوار مع الآخر. لكن في هذه الحالة تتوقف الموضوعية والحياد عن الفعل، لتتحول الذات إلى ذاتية، أي إلى إخضاع الموضوع لأدوات، ورؤى، وأغراض الذات، فيصير الموضوع شيئاً من الذات. وهذا هو ما حصل فعلاً للجابري، فعندما يقرأ الفارابي أو ابن باجة أو ابن رشد، يصبح هؤلاء الفلاسفة بعد القراءة شيئاً آخر مخالفاً في الوقت نفسه للصورة التي تركها لنا الماضي عنهم، وللصورة التي قدمها ويقدمها لنا المحدثون عنهم، أي أنهم صاروا جزءاً منه.

إن هذا التحول المتبادل بين الذات والموضوع لا يعفينا من سؤال الأسبقية: هل الذات أسبق من الموضوع أم العكس؟ هل الذات هي التي تكيّف الموضوع وتضفي عليه معناه، أم أن الموضوع هو الذي يستبق ويقود الذات رويداً ولا شعورياً نحو فهمه؟ لا يمكننا أن نجزم في هذه المسألة ونقول إن الكلمة الأولى في معرفة التراث

هي للذات لكونها هي التي تأخذ زمام المبادرة لدراسته من منطلق جهازها المفاهيمي الحديث، أو أن الكلمة الأولى هي للتراث لأن طبيعته ورهاناته هي التي تشكل خلفية الذات القارئة، لأن العلاقة بين الذات والموضوع هي علاقة تفاعل وانفعال متبادل. ولكن الحكمة تقضي أن نعطي الأولوية لهما معاً، لكن من جهتين مختلفتين.

٤ - بين النقد والبناء أو الجابري بين النزعتين الغزالية والرشدية

هل كان النقد هو المحرك الأول لتفكير الجابري أم البناء؟ هل كان الجانبُ الغزاليُ من تفكير الجابري هو الحاسم في توجيه أسئلته وأطروحاته، أم الجانب الرشدي؟ لا نستطيع أن نجزم في هذه المسألة، لأن الجابري عوّدنا على أنه قبل أن يبني أي أطروحة أو يصوغ أية بنية، يشرع في هدم وتقويض ما يجد أمامه من البناءات، وهو في هذا أشبه ما يكون بالغزالي. ولكنه بمجرد ما ينتهي من عملية النقد، يشرع في عملية بناء شاقة ومعقدة، وهو بهذه الجهة بعيد عن الغزالي، قريب من ابن رشد.

لقد كان النقد وراء مقالاته الأولى (التي جمعت في كتاب **نحن والتراث**، والتي أعتبرها القاعدة الأساسية لكل كتاباته اللاحقة)، كما كان وراء «رباعيته» النقدية حول العقل العربي (**تكوين العقل العربي**، **بنية العقل العربي**، **العقل السياسي العربي**، **العقل الأخلاقي العربي**)، التي حملت النقد اسماً «حركياً» لها، وكان النقد وراء كل فعل من أفعال كتاباته اللاحقة. لقد كان الجابري فعلاً كائناً نقدياً، وكأنه كان يكره أن يبني بناءً جديداً داخل الصروح السابقة عليه، كان يرفض أن يسير في الطريق الذي تراكمت فيه ترسبات الماضي، أن يسلك مسلك المتصل، مفضلاً على ذلك طريق المنفصل، طريق القطيعة، طريق التقويض. لقد كان يؤمن فعلاً بالقطيعة سلوكاً نظرياً، لأنه من دون القطيعة لا يمكن تأسيس قراءة جديدة، أو التبشير بعصر «تدوين جديد»، وهو نفسه الذي صرح بقوله بصدد ابن رشد «بأن كتابة مقال جديد في المنهج يجب أن تنطلق من نقد المناهج السابقة . . .»[١].

وقد اتخذ النقد لديه عدة صيغ، والتمس عدة مقاصد، بحسب أجناس القول وأنواع المخاطَبين وصفاتهم، وبحسب طبيعة الموضوعات المطروقة. وهو في الغالب لا يوجه نقده إلى شخص بعينه، وإنما إلى مدارس واتجاهات، كما فعل مع الاتجاهات السلفية والاستشراقية والماركسية من مؤرخي الفلسفة العربية، أو مع الاتجاهات

(١) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٦٧.

الإسلامية والحداثية والتوفيقية من كتّاب الخطاب العربي المعاصر. إن الرغبة في تجاوز المنتقَدين هي التي كانت تحركه، سواء في التأريخ للتراث الفلسفي، أو في التأسيس لعلاقتنا بالزمن الحاضر. إنها مهمة صعبة، لأنك إذا لم تكن أياً من هؤلاء، ولا تنتمي لأي من هذه الاتجاهات، فمن تكون؟ لعله كان يطمح إلى تأسيس انتماء خاص به، كيما يكون مِلك ذاته. إن الرغبة العارمة في الحرية الفكرية هي التي تؤسس نزعته النقدية الشاملة.

ولكن ما يخشاه المرء من مثل هذا النقد الشامل ضد الجميع، هو أن يكون توطئة لقول شامل هو الآخر، قول يعتقد في نفسه أنه قول مطلق، قول قادر على تحريك التاريخ وبعث الحياة فيه وحل تناقضاته، قول استطاع أن يتخلص من جميع العيوب الممكنة في المناهج والرؤى والتصورات الأخرى[٢]. وبالفعل، لقد بدت لنا هذه القراءة شبيهة بـ «الدواء الأعظم»، الذي تكلم عنه ابن رشد في كتابي **الفصل والكشف**، الذي يستطيع أن يداوي كل الآفات المنهجية والأيديولوجية والرؤيوية. إن الجابري لا يخفي طمعه في الوصول إلى هذه الشمولية، التي يمكن عزوها إلى تأثير فكر الأنوار. غير أنه بين الحين والآخر يتراجع ليقرّ بأنها مجرد محاولة واجتهاد لفتح طريق جديد وخلاق لقراءة التراث، توظفه توظيفاً فعالاً، داعياً الشباب من الباحثين إلى مزيد من الجرأة والإقدام في هذا الطريق الذي شرع فيه.

ليس بإمكاننا تناول كل تشكلات نقد الجابري، وإنما حسبنا أن نذكر أن شعار هذا النقد الشامل كان هو محاربة ثلاثة أنماط من الغياب: المنهجي، والتصوري، والمنطقي. منهجياً، انتقد غياب «الموضوعية» في النظر إلى التراث الفلسفي، الأمر الذي أدى إلى انحلال الذات في الموضوع (التراث)؛ تصورياً، انتقد غياب «التاريخية»، الأمر الذي آل إلى إلغاء الزمن والتطور من جهة، وإلى تقييد الذات في زمن ثابت ومنعها من أن تكون حرة وخلاقة إزاء الماضي الفلسفي من جهة أخرى؛ منطقياً، انتقد غياب التقيد بـ «البرهان»، ويتمثل في اعتماد الاتجاهات الثلاثة (السلفية والماركسية والاستشراق) على «قياس الشاهد على الغائب»، الذي أفضى، على عكس الخطأ المنهجي الأول، إلى فصل الذات عن الموضوع. إن اشتراك القراءات الثلاث المذكورة في الثغرات نفسها دليل على أن لها الطبيعة الواحدة نفسها، على

(٢) هناك عدة مؤشرات تدل على وجود نزعة شمولية متجذرة في تعاطي الجابري مع التراث الفلسفي. وتظهر هذه النزعة خاصة عندما يعلن عن رضاه واطمئنانه التام بما قام به سواء على مستوى المنهج أو القراءة أو الرؤية، أو مثلاً على مستوى تصحيح لصورة ابن رشد. بل إنه يذهب إلى درجة غلقه باب البحث حينما يعلن عن حسمه في جملة من القضايا والمسائل التاريخية. انظر: محمد عابد الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٢٥٩-٢٦١ و٢٦٥.

الرغم من مواقعها المختلفة، وهي الطبيعة السلفية. وقد جرت عادته على أن يستعمل في وجه خصومه ألفاظاً تصف طبيعة فكرهم أو منهجهم أو رؤيتهم، كوصفهم بـ «السطحية» و«التقليد» و«التبسيط» و«التعميم الفج». . . الخ.

ونشعر هنا بأنه من الواجب أن ندلي بثلاث ملاحظات: **أولاً**، لم يكن الجابري يرمي من وراء نقده للآخرين أن يرجع إلى الوراء، بل أن يتقدم إلى الأمام منهجياً ورؤيوياً. **ثانياً**، لم يكن في نقده ينطلق قبْلِياً من نموذج جاهز، كأن تقول من النموذج الماركسي، أو النموذج الكانطي، أو الهيغلي، أو الباشلاري، أو النقدي (مدرسة فرانكفورت)، وإنما كان يسعى شيئاً فشيئاً إلى بناء نموذجه الخاص ولو من العناصر المستقاة من النماذج السابقة عليه. وأخيراً، عندما ينتقد مدرسة فكرية، فلا لكي يلغيها تماماً من فضاء تفكيره هو، كما يفعل المتزمتون من السلفية، وإنما لكي يقف على حدودها من أجل تطويرها. فمثلاً، على الرغم مما قد يبدو من نقده المرير للطرح الماركسي من أنه كان يريد تقويضه وإلغاءه من باله تماماً، فإنه يبقى مؤمناً بخطه التنويري، ولا سيما بعد أن يعمل على تطويره وتدعيمه بالمناهج المساوقة له، كالمنهج التاريخاني، والمنهج التكويني البنيوي، والرؤية الأيديولوجية.

خلاصة القول، كان الجابري يريد من نقده أن يكون محايثاً (ذاتياً) وموضوعياً في الوقت نفسه. وهو بهذه الجهة يشبه نقد مدرسة فرانكفورت، التي ركبت قراءتها من جملة من المناهج والفلسفات لتشكل موقفها الخاص بها. بيد أن ما يميز مدرسة فرانكفورت هو أنها وجهت نقدها إلى عقل التنوير الأوروبي المعاصر لكي تتجاوز مضاره المباشرة وغير المباشرة نحو عقل تنويري جديد، في حين كان الجابري يصدر عن الإيمان بالتنوير الكلاسيكي لينتقد من خلاله العقل العربي الوسطوي، إما من أجل إحداث قطيعة معه أو مع اتجاهات معينة منه، أو اكتشاف وجه للتنوير فيه قصد استثماره في المعركة الدائرة من أجل الحداثة. ويرجع موقف الجابري هذا إلى اعتقاده الراسخ بأنه من دون نقد العقل العربي القديم لا نستطيع لا أن نتخلص من البنيات العقلية العتيقة التي تتحكم في تفكيرنا اليوم، ولا أن نبني عقلاً جديداً مناسباً لتحديات العصر.

٥ - القراءة الوحدوية والكلية

موازاة لنقده الشامل، اقترح الجابري قراءة شاملة للتراث الفلسفي، تلتقي في فضائها معظم المناهج والقراءات المشهورة في زمانه، أو على الأقل العناصر الأساسية منها. وكما أشرنا من قبل، كان تعدد المهام والواجبات هو الباعث الرئيسي وراء لجوئه إلى التعدد المنهجي. لقد كان الجابري يعتقد بأن معظم المهام المنهجية والمعرفية

والرؤيوية المنوطة بدارسي التراث الفلسفي العربي إما أنها أنجزت بكيفية ناقصة ومتفرقة في الدراسات الموجودة، أو أنها تركت معلّقة. ولذلك حان الوقت لأن يجري إنجازها بقراءة وحدوية شاملة.

ويرجع البحث عن «الكليات والبنيات» بأصله إلى تأثير المنهجين البنيوي والماركسي، وإن كنا نعتقد أن للفكر الخلدوني والفكر الرشدي نصيباً في هذا التوجه الكلياني. وتتخذ الكلية عنده عدة معان، أهمها فحص القول الفلسفي في نسقه الداخلي ككل، أي التعامل «مع النص التراثي بوصفه شبكة من العلاقات». والقصد من وراء ذلك إعادة بناء النصوص، والمضامين المعرفية بكيفية تمكّن الذات القارئة من استخلاص وحدتها وقصديتها، أي النفاذ إلى كنه الإشكالية التي تهيمن عليها. كما أن الكلية تعني سريان الفكرة نفسها في شتى ضروب الإنتاج الثقافي، كأن تجد للمذهب الذري الكلامي نظائر في النظريات النحوية والطبيعية والميتافيزيقة والأخلاقية والسياسية. وتعني الكلية كذلك الاستقلال النسبي لبنية الفكر عن زمنه وتاريخه، مما يضفي عليه طابع الكيان المستقل عن واقعه الذي أنتجه. وتعني الكلية أيضا شمولية الإشكالية نفسها للمصرح في النصوص أو/ والمسكوت عنه فيها. من هنا يظهر أن الكلية رديف الوحدة، ذلك أن البحث عن المفهوم نفسه أو القياس نفسه عبر أجناس مختلفة، بل متعارضة أيضاً، من القول، يعني البحث عن الوحدة فيها.

غير أن فحص النسق الداخلي للقول الفلسفي لا يُغنِي عن فحص سياقه الخارجي. وهذا هو المعنى الأوسع لمفهوم الكلية، أي القراءة الشمولية لكل العوامل الداخلية والخارجية التي أحاطت بالقول الفلسفي وأسهمت في بلورته في زمن ما وثقافة ما. فمن أجل تحليل نظام القول الفلسفي مثلاً، يجب الوقوف على بنيات كل الأنظمة الثقافية – اللغوية والفقهية والكلامية والأدبية والعمرانية والسياسية المساوقة له، بموجب صلتها المباشرة بإنتاجه. هذا، وقد كان البحث عن إشكالية واحدة سارية في كل العلوم الإسلامية، أو كل النصوص الفلسفية التي تركها لنا الماضي، تحركه الرغبة في إثبات «وحدة السلطة واستمرارية الدولة»، مما يؤكد انتماء الجابري إلى تيار التنوير في صياغته الأولى، وهو التيار الذي كان مولعاً بالتوحيد والوحدة إلى حد عدم الاعتراف بحق الاختلاف[٣].

(٣) يظهر ميله إلى التوحيد من النوع التنويري عندما يقول ملخصاً اهم الوحدوي للفكر العربي «ان المشكل الأساسي الذي تمحورت حوله حركة هذا الفكر ونشاطه هو مشكل التوحيد والتعميم: توحيد اللغة والقانون والعقيدة والأيديولوجية السياسية وتعميمها جميعاً في مجتمع قدر له ان يكون ملتقى للأجناس والديانات والعادات والأفكار...» انظر: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٥٩.

إن قراءة الفكر الفلسفي العربي من خلال وحدة بنيته الداخلية، ومن خلال وحدة تاريخه الثقافي والأيديولوجي، تسمح بالتخلي عن اعتبار هذا الفكر مجرد نزوة فردية سنحت للنادر من الناس في النادر من الزمان، أو اعتباره صدفة تاريخية جعلت من الفلاسفة العرب والمسلمين مجرد سُعَاة بريد نقلوا الرسالة من غيرهم إلى غيرهم. إن القراءة الوحدوية، على العكس من ذلك، ترى في الفكر الفلسفي العربي ابناً شرعياً لتراكم ثقافي كبير، ومعاناة تاريخية هائلة، وتطور كيفي شامل في الحضارة الإسلامية.

ويقتضي البحث عن الوحدة والكلية التخفيف من حدة التعارضات التي توجد بين أدوات وقوى الإنتاج النظري، حتى يمكن تركيب صورة واحدة منسجمة من عناصر تنتمي إلى سجلات فكرية متباينة. وهذا هو بالفعل ما قام به الجابري عندما وضع يده على أدوات إنتاج مشتركة بين النحاة والأصوليين والمتكلمين والفلاسفة في المشرق والمغرب، كانطلاق المشرقيين منهم من الأساس المنطقي نفسه: «قياس الشاهد على الغائب»، واشتراكهم في البحث عن قيمة ثالثة، وإن بجهات مختلفة، كـ «العلة» عند النحاة والأصوليين، و«الدليل» عند المتكلمين، والحد الأوسط عند الفلاسفة.

وتمنحنا النظرة الوحدوية والكلية للتراث الفلسفي أداة منهجية نافعة لفهمه واستيعابه، وهي فكرة التصنيف، التي اشتهرت بها القراءة الجابرية التي استعملتها بغزارة للتمييز بين الإشكاليات، واللحظات، والذهنيات، والعقول، والبنيات، والأنظمة، والإبستمات المختلفة والمتقابلة. وقد مر التصنيف عند الجابري، كما سبقت الإشارة، بمرحلتين على الأقل: مرحلة **أولى** تكلّم فيها عن وجود بنيتين للفكر الفلسفي العربي مشرقية-لاهوتية، ومغربية-برهانية؛ ومرحلة **ثانية** أبرز فيها ثلاث بنيات: بيانية وعرفانية وبرهانية.

ولا بد من الإشارة في هذا الصدد إلى أن تعددية الجابري المنهجية آلت به إلى ضرب من الشمولية. ذلك أن طبيعة أعمال صاحب **بنية العقل العربي** تعطي الانطباع بأنه، بتبنيه لجملة من المذاهب والمناهج والمقاصد المتعارضة، إنما كان يريد أن يطوق القارىء ويحيط به من كل جانب، فلا يترك أي فرصة لمن يودّ الإفلات منه أو الانقلاب عليه. إن التعدد في المناهج والولاءات كان لغاية سدّ الأبواب أمام كل أمل لتسرب الشك والتساؤل إلى داخل صرحه النظري: فهو بنيوي مع البنيويين، وتاريخاني مع التاريخانيين، وتكويني مع التكوينيين، وباشلاري مع الباشلاريين، وأيديولوجي مع الأيديولوجيين، وماركسي مع الماركسيين. قد يبدو هذا الوضع متسلطاً، مرهقاً؛ ولكن عند التأمل، يمكن تبريره بالوضعية العملية والنظرية التي

يعيشها الوطن العربي اليوم. فقد اختار الجابري أن يسير بين التخوم : بين السلفية التقليدية والتنوير التغريبي، بين الماركسية المتشددة والليبرالية الوحشية، بين القوميين والإسلاميين، لكن دون الالتزام بصفة نهائية مع أي من هذه المذاهب. لكن تهربه من المذهبية الصارمة، والولاء القطعي، لا يعني أنه كان متخاذلاً في مواقفه، انتهازياً في مراميه، بل إنه في عزّ توفيقيته يبدو من أعتى الوثوقيين المؤمنين بقضيتهم : العقلانية النقدية والواقعية. لقد كان يمارس مهنة المثقف بامتياز، كان يكتب كالطبيعة التي تخشى الفراغ. فأي موضوع طفا على سطح وسائل الإعلام، وأي إشكال ظهرت راهنيته واهتمام الجمهور به، يكتب فيه فوراً، متخذاً منه موقفاً، مما يعطي الانطباع بأنه مثقف شمولي .

٦ -القراءة التقابلية

إن البحث عن الوحدة والكلية يبقى في نهاية الأمر بحثاً صورياً، لا يهمه المضمون، وإنما الشكل، لا تهمه حركة المفهوم، أو المعرفة، أو الإشكالية، بل تهمه ثوابتها وعلاقاتها القارة. فهل معنى هذا أن البحث التراثي عند الجابري كان بحثاً صورياً ميتافيزيقياً ؟ أبداً، فقد كان يرفض الوقوف عند بناء الأنظمة الصورية للثقافة الفلسفية في الحضارة العربية الإسلامية، لأن قصده الأول هو تفعيل التاريخ الحاضر. ولذلك، إذا كانت قراءات الجابري قد اشتهرت بتصنيفها لبنيات العقل العربي، فإنها عُرِفت أيضاً بكونها قراءات متحركة، جدلية، تجري في حقل من التضاد والصراع. وهذا ما يفسر وَلَعها باستكشاف العوامل الدينامية المنتجة للقول الفلسفي ضمن الثقافة العربية الإسلامية. ولا يكون ذلك إلا برصد جوانب الاختلاف والتضاد والصراع بين المفاهيم، والنظريات، والأسئلة والإشكاليات المستعملة في حقل ما، أو بين الحقول المتضادة. إن القراءة التقابلية تسمح بتتبع حركة الفكر وفهم تحولاته وصراعاته وتحالفاته، كما تسمح بفهم قدرة الفكر على الصمود أمام الصيرورة ومدى مقاومته لعوامل الكون والفساد .

ومن اللواحق الذاتية للنظرة التقابلية أخذ الواقع بعين الاعتبار، إذ لا يمكن فهم نشأة وتطور الفلسفة في حضارة ما وفي لغة ما خارج «تناقضات وصراعات مجتمعها وعصرها» . لقد كان الجابري قاسياً مع من يتغاضى عن ضرورات الواقع التاريخي والقفز على تحدياته، وهو ما كان يسميه أحياناً بالحلم، أي الهروب من الواقع نحو الماضي أو المستقبل. ولذلك نجده يؤكد على محاربة الأحلام الفاسدة، والتنبيه إلى ضرورة الالتزام بالواقعية في دراسة التراث والحاضر معاً. وهو في هذا يشبه ابن رشد الذي كان متشدداً في انتقاده لمن كان يلجأ من المتكلمين إلى

تصورات خيالية لحل المشاكل النظرية .

لقد مكنت النظرة التقابلية الجابري من تصور الفلاسفة على أنهم كانوا أصحاب قضية يدافعون عنها، قضية تعبر عن التزامهم في المعركة الأيديولوجية والسياسية الدائرة في مجتمعهم وعصرهم، وليس فقط عن تصورهم النظري للعالم. ومن ثم كانت النظرة التقابلية لتاريخ الفلسفة نظرة صراعية وتكوينية في آن واحد، إذ تبيّن لنا كيف تتولد الأفكار الفلسفية عن دينامية الاختلاف، وليست عن فعل فردي منعزل عن العالم، أو عن تأمل فكر معين في فكر آخر من أجل تقريب مداركه للناس. إن النظرة التقابلية تدمج الفلسفة في نسيج الصراع الدائر بوصفها أحد العوامل المؤثرة في مجرى التاريخ، بعد أن تكون قد تشربت روحه. وقد اشتهرت الكتابات الجابرية بإبرازها جملة من التقابلات الحاملة لشعار القطائع، أشهرها تلك التي توجد بين العقلين المشرقي والمغربي، وبين الأنظمة العقلية البيانية والغنوصية والبرهانية.

غير أن النظرة التقابلية لتاريخ الفلسفة قد توقع متلقيها في كثير من اللبس. فالقارىء لأعمال الجابري يكون في حيرة من أمره أحياناً، بسبب عدم قدرته على الإمساك بموقف واضح في خضم التصريحات والدعوات المتضاربة التي تحفل بها كتاباته. فها أنت تجده يقول بالانفصال والاتصال، يدعو إلى البعد عن التراث، بل القطيعة معه أيضاً، ثم يتراجع ليقول بضرورة القرب من جوانبه المشرقة فيه ؛ تراه ينادي بتحرير الذات من التاريخ، ثم يعود ليدعو إلى وجوب ربطها به ؛ تجده حيناً يصب جام غضبه على التوفيقيين والتوافقيين من الذين يجمعون بين التراث والحداثة، وبين الأصالة والتغريب، ثم يعود ليطالب بضرورة تأصيل قيم الحداثة واستنباتها استنباتاً ذاتياً في تراثنا ؛ تلفيه يقول بالموضوعية ثم لا يلبث أن يتراجع عنها إلى الذاتية ؛ وتجده لا يتردد في الجمع بين جعل التراث معاصراً لنفسه، ومعاصراً لنا في الوقت نفسه[٤] ؛ تارة يجعل التراث جزءاً من ذاتنا، وتارة يعتبره آخر غريباً عنا. إن القارىء غير المتمرس بصناعة التقابل الجدلي يجد في مثل هذه الدعوات تناقضاً صريحاً لا يُعِينه على استخلاص موقف واضح للجابري. نعم، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار اختلاف وجهات النظر إلى المسألة الواحدة، لأن للتراث جهات عديدة، ومخاطَبون كثر، ورهانات متباينة، ولا يمكن اتخاذ موقف واحد منها جملة وتفصيلاً. ولكن، هل يخدم هذا اللبس حلم العقلانية المنتظر فعلاً؟ ألا يدخل هذا في دقيق الكلام الذي يصعب على الجمهور فهم رسالته؟

---

(٤) عن المعاصرة المزدوجة، انظر: محمد عابد الجابري: المصدر نفسه، ص ٢٦ - ٢٧ و٦٧، **والتراث والحداثة: دراسات . . . ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٩٩ .

ونعود إلى مسألة التقابل الإشكالي الذي اشتهرت به قراءات الجابري للتراث الفلسفي العربي. فقد أدت به الرؤية الضدية للفكر الفلسفي العربي إلى القول بوجود صراع معلن بين إشكاليتين مختلفتين بالنوع والماهية، هما الإشكالية المشرقية والإشكالية المغربية. وقد عزا هذا التقابل الإشكالي إلى الاختلاف في أساسهما الإيبستمولوجي ووظيفتهما الأيديولوجية. فبينما تقوم الإشكالية المشرقية على نظرية الفيض كقاعدة إيبستمولوجية لها، وعلى الدعوة إلى دمج الشريعة والحكمة كوظيفة أيديولوجية لها، فإن الإشكالية المغربية فضلت أن تبني أساسها الإيبستمولوجي على العودة إلى أرسطو، أي على العودة إلى موقفه الطبيعي والأنطولوجي، ووظيفتها على الفصل بين الشريعة والحكمة. أجل، لا ينكر الجابري وجود مجال عام، أو بالأحرى «قضية» مشتركة، بين الإشكاليتين، وهي قضية زرع قيم العقل والعقلانية في البيئة الدينية للقرون الوسطى. وهذا ما يسمح لنا بإدراج فكرة القطيعة بين الإشكاليتين داخل تقابل التضاد، لا ضمن تقابل التناقض الذي لا يقتضي مجالا مشتركاً بين المتناقضين. ومع ذلك، أي على الرغم من وجود خلفية مشتركة بين الإشكاليتين المتضادتين، وهي الدفاع عن العقلانية داخل ثقافة القرون الوسطى، فإن الصراع هو الذي كان سائداً بينهما. وهذا ما أفضى بالجابري إلى أن يتوج تحليله التقابلي هذا بتقسيم العقل العربي الإسلامي إلى عقلين؛ **عقل علمي علماني** في الغرب الإسلامي، و**عقل فيضي لاهوتي قياسي** (بالمعنى التناسبي للقياس، المبني على قياس الشاهد على الغائب، لا بالمعنى البرهاني) في المشرق الإسلامي.

والنتيجة الأيديولوجية من هذه القسمة المزدوجة للعقل العربي هي القول بأن الفلسفة في المشرق كانت «متجهة إلى الوراء»، بإدماجها معطيات الديانة الحرانية في القول الفلسفي، مما جعلها تنتهي إلى موقف غنوصي صوفي. في حين تميزت الفلسفة في المغرب، وبخاصة لدى ابن رشد، بكونها فلسفة **مستقبلية**، بحكم ابتعادها عن فكرة الخلط بين القولين الصوفي والكلامي من جهة، والقول الفلسفي من جهة ثانية.

وبسبب هذا التقابل الواضح بين الإشكاليتين والعقلين، اضطر الجابري إلى رفع درجته إلى مستوى القطيعة الشاملة، التي تغطي المستويات المنهجية والمفاهيمية والإشكالية، هذا بالإضافة إلى كونها كانت نتيجة للقطيعة على المستويين السياسي والأيديولوجي. وبهذا النحو أصبحت للمدرسة الفلسفية في الغرب الإسلامي بداية جديدة، أي لم تعد مجرد امتداد وصدى للمدرسة المشرقية، بل أضحت وليدة سياق تاريخي وثقافي خاص بها. وهذا ما كان ينشده من صميم قلبه.

هكذا يكون الجابري قد قام بفك ارتباط مزدوج: **أولاً** بين الفلسفة اليونانية

والفلسفة الإسلامية، **وثانياً** بين لحظة الفلسفة المشرقية ولحظة الفلسفة المغربية. وهذا يعني في نظرنا أنه لم يعد هناك «آخر» واحد، بل صار هناك آخران بالنسبة إلى الغرب الإسلامي: الآخر اليوناني، والآخر المشرقي، ولو أن الآخر اليوناني كان بمثابة لحظة انتظار للذات المغربية. ومن الواضح أن الغاية من إجراء هذا القطع المزدوج كانت هي الأخرى مزدوجة: تفعيل الفلسفة العربية الإسلامية عامة في ماضيها، وتفعيل الفلسفة العربية الإسلامية في الغرب الإسلامي معاً في ماضيها، وفي حاضرنا نحن.

هكذا يكون الجابري قد استعمل الانفصال المعرفي والأيديولوجي من أجل الاتصال التاريخي. ولتحقيق هذا الاتصال، لجأ صاحب **نقد العقل العربي** إلى الاستئناس بالمنهج التاريخي، على الرغم من تعارضه مع المنهج البنيوي الصوري، تعارض الحدث مع البنية، لأنه كان يؤمن بأن ربط الإشكالية الفلسفية بمجالها التاريخي من شروط الكتابة العلمية. نعم، لقد رأينا كيف كان الجابري يذهب إلى أن المضمون المعرفي للفلسفة لا تاريخ له، في مقابل المضمون الأيديولوجي الذي يساوق تطور المجتمع الذي ينشأ فيه، ومع ذلك، لم يفصل المضمون الفلسفي عن سياقه التاريخي، بل إن حرصه على استحضار العنصر التاريخي في كل قراءة علمية لتاريخ الفلسفة كان من بين العوامل التي حملته على انتقاد أصحاب الاتجاهات الاستشراقية والسلفية والماركسية، الذين أرادوا تحليل الفلسفة الإسلامية «خارج التاريخ الذي تنتمي إليه».

لكن موقف صاحب **نحن والتراث** من التاريخ والتاريخية كان ملتبساً بعض الالتباس. فقد كان أحد أغراض منهجه المركب «ربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية»، لغاية إضفاء المعنى عليه. لكنه في المقابل، ونتيجة لتأثير من المنهج البنيوي، كان يعلن بين الحين والآخر أنه غير معني بالتقيد بالترتيب الزمني، ولا بتعاقب أحداثه، لأن «المابعد» يعد أهم من «الماقبل»، لأنه كان يسعى إلى «تحرير تاريخنا الثقافي من هيمنة ووصاية الزمن السياسي...». من هنا كان بحثه عن التاريخية مساوقاً لبحثه عن الثوابت البنيوية، لأن هذه الأخيرة في نظره هي التي تشكل القانون الداخلي الذي ينظم حركة الزمن والتاريخ. بعبارة أخرى، لم يكن الجابري يبحث عن سببية تعاقبية تجري في مقولة الزمن، وإنما عن علّية ماهوية، تجري في مقولة الجوهر، ولذلك فهي تند عن الزمن والصيرورة.

وقد أدت النظرة التقابلية إلى التوقف عن الحكم على تاريخ الفلسفة الإسلامية بوصفه تاريخاً واحداً يسير في خط مستقيم. فقد بدا للجابري أن هذا التاريخ النظري

للحضارة العربية كان متكوناً على الأقل من تاريخَين متقابلين: أحدهما في المشرق، والآخر في المغرب. وبذلك يكون قد كسّر خط الاستمرارية والبساطة، وتجاوز فكرة «الانعكاس الأفقي» للفلسفة العربية حيال الفلسفة اليونانية، والفلسفة المغربية إزاء الفلسفة المشرقية، إلى فكرة «الانعكاس العمودي» حيال الواقع التاريخي الذي نشأت فيه الفلسفتان المشرقية والمغربية.

٧- الفلسفة والمدينة

عندما يعلن الجابري عن أن القصد الأول من بحثه في الماضي ليس هو الوقوف على الماضي في حد ذاته، وإنما التطلع لتغيير الحاضر، فإن ذلك يعني أنه كان يريد لقراءته أن تكون قراءة **ملتزمة**، أي متأصلة في رؤية سياسية تهم الإنسان والأمة في الحاضر والمستقبل. وفي هذا الإطار يمكن فهم رفضه للتحليل العلمي المجرد. فقد كان يربأ بنفسه عن أن يكون مجرد باحث أكاديمي يؤمن بالموضوعية التي تتحول في نهاية الأمر إلى رغبة في تشييء الموضوع المدروس أملاً في معرفته معرفة محايدة وعامة[٥]. لقد مكنته قراءته التقابلية والتاريخية والنقدية من أن يرى التراث الفلسفي تراثاً مختلفاً، متضاداً، يموج بالصراع، وليس فضاءً خاملاً مستوياً لا نتوءات فيه. أكثر من ذلك، كان الجابري واثقاً من أن جوانب مهمة من التراث ما زالت تنبض بالحياة إلى حد الآن، أي ما زالت قادرة على الإضاءة والتعبئة لخوض غمار الحضور الحضاري المنشود في الوطن العربي. ومن ثم على البحث العلمي الحق أن يكون بحثاً ملتزماً بقضايا الإنسان العربي المعاصر، قادراً على إحياء الموضوع المدروس بإضفاء دلالة الذات عليه، وإدراجه ضمن أيديولوجيته الخفية المتوافقة مع أيديولوجية الباحث. وبما أن الحاضر هو القصد الأول من وراء البحث في تاريخ الفلسفة العربية، فيجب أن نبحث في الماضي عن «الأيديولوجيا التي تتجه بمستقبلها نحو الآتي»، لأنها

---

(٥) وجه الجابري انتقاده أكثر من مرة للبحث الأكاديمي، إيماناً منه بأن العلم الذي لا يحرك السواكن لا يعول عليه. ويوجد نقده للبحث الأكاديمي عادة عبر انتقاده للدراسات الغربية لتراثنا (الاستشراق) ولمن يحذو حذوهم من العرب. انظر: الجابري، **نحن والتراث**: **قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص١٣ و٣٩، و«الرؤية الاستشراقية...،» في: مكتب التربية العربي لدول الخليج والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية**، ٢ ج (الرياض: المكتب، ١٩٨٥)، ص ٣١١-٣١٦. ويشترك عبد الله العروي مع الجابري في هذا الموقف غير الودي حيال تقاليد البحث العلمي، حيث يتهم في كتابه عن مفهوم العقل الباحثين الأكاديميين بالذهول عن معاني ومقاصد النصوص التي يحللونها. غير أن الجابري من جهة أخرى لا يفتر عن وصف منهجه «بالعلمي»، واضعاً لفظة العلمي بين مزدوجين، وكأنه يعطيها معنى خاصاً به، فمثلاً يقول «إن وجهتنا الوحيدة هي التحليل «العلمي» «لعقل» نشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة». انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ١٤.

وحدها الكفيلة بأن تكون نافعة لنا في حاضرنا، طالما أنها استطاعت أن تقاوم ضرورة الزمن ومنطق الصيرورة. إن ربط التأريخ الفلسفي بمشاغل الباحث من حيث هو منتم إلى مدينة، أي من حيث هو ملتزم بهموم المجتمع والزمن الذي يعيش فيه، لا يمكن إلا أن يكرس أولوية الذات على الموضوع.

إن الالتزام بهموم الأمة والمجتمع عند الجابري معناه الانخراط في عملية واسعة للتجديد والإصلاح تهم العقل والمجتمع معاً. ومن البيّن بنفسه أن البداية يجب أن تكون بإصلاح العقل، لأنه هو الذي يمكّننا من رسم «استراتيجية التجديد من الداخل». وترتكز استراتيجية التجديد هذه على ثلاثة أركان هي: النقد والتأصيل وإعادة البناء؛ النقد المزدوج للعقلين العربي والغربي، والتأصيل الخلاق للأدوات المنهجية المستعملة لتحليل العقل العربي، وإعادة بناء التراث في ضوء الركنين السابقين لاستعادته من جديد.

ولا يمكن إنجاز مهام الاستراتيجية المذكورة من دون رؤية جديدة ومناهج جديدة. أما بالنسبة إلى الرؤية، فيجب أن تكون عقلانية وتقدمية وواقعية وحتى ليبرالية، وهذا يعني أيضاً مواجهة كل ما هو لاعقلاني وظلامي يسعى لتخريب حقنا في التحدي والحضور الحضاري. لقد كان في كل انتقاداته، حتى تلك التي وجهها إلى عتاة العقلانيين، يصدر عن تصور عقلاني للعالم. ومن هنا نفهم لماذا كانت الذات هي موضوع مشروع إصلاحه من أجل وضعها في طريق المعاصرة، ودفعها إلى معمعة الفعل الحداثي. وهذه الذات ليست شيئاً آخر غير العقل العربي الحديث[٦]. وبهذه الجهة تكون الفلسفة الحقة في نظره هي التي تلتزم بخدمة قضايا الأمة، وتكون أداة لتغيير وضعها الثقافي والسياسي، وليست تلك الثقافة الباذخة التي يتداولها الخاصة من الناس في ما بينهم.

بهذه المقاربة يظهر الجابري وكأنه يشبه ابن رشد في جمعه بين مقتضيات العقلين العملي والنظري. غير أنه عند التأمل نلاحظ وجود فارق أساسي بينهما، وهو أن أبا الوليد كان يجعل العقل النظري غاية للعقل العملي، بينما الجابري يرى العكس من

---

(٦) وقد بدا لنا أن الأفق المعاصر والملتزم لأبحاثه وتأملاته أضفى على قراءته طابعاً بيداغوجياً. فقد شكلت مسألة تربية الأجيال الناشئة أحد أغراض قوله الفلسفي. إن إعادة ترتيب أجزاء التراث والكشف عن سيرورته ومعناه ووظائفه كان من أجل تقريب مأخذه للجمهور. وتجدر الإشارة إلى أن للجابري اهتمامات بيداغوجية راسخة، والكتب والمقالات التي نشرها في هذا المجال شاهد على ذلك. ونذكر من بين أعماله البيداغوجية: محمد عابد الجابري: **أضواء على مشكل التعليم بالمغرب** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٥)؛ **من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٥)، ومجموعة من المقالات المنشورة في مجلة **فكر ونقد**.

ذلك، حيث يجعل العقل النظري في خدمة العقل العملي. إننا نعتقد بأن الجابري ذهب بعيداً في التضحية بالفلسفة وبالنص الفلسفي في سبيل الأيديولوجيا، ففقدت الفلسفة في منظوره استقلالها ومبادرتها، لتصير مجرد لاحق من لواحق الأيديولوجيا. حقاً، لم يقم الجابري بهذه التضحية عبثاً، بل تلبية لقراءة ورؤية معينة. فصاحب **نحن والتراث** كان أولاً يحمل هماً، كان يحمل رسالة زرع العقلانية في الجسد العربي تمهيداً للقيام بإصلاح ثقافي وسياسي شامل. إنه بعد أن اعتبر الفلسفة ثمرة السياسة، عاد ليعتبر السياسة ثمرة الفلسفة. ومعنى ذلك، أنه بعد خروجه من الكهف، فضّل العودة إليه، العودة إلى كهف المدينة والسياسة، بعد أن ذاق طعم الفاكهة المشاغبة، فاكهة الفلسفة. ففي كهف المدينة يجري بناء التاريخ، وإضاءة الزوايا المظلمة، ودفع السعداء بقيودهم إلى فكّها بعد التعرف على حقيقتها.

غير أنه إذا كان التفكير الفلسفي لا معنى له إن لم تكن غايته الجمهور، فإن الجابري بهذه الجهة لم يكن رشدياً. ذلك أن ما كان يميز ابن رشد هو غيرته على الفلسفة من شغب الجمهور، وحرصه على أن يبقى على مسافة منهم، لأنه متى اختلطت الفلسفة بالمصالح الاجتماعية والأيديولوجية المباشرة، فقدت حريتها، وبالتالي معناها ورسالتها الأصلية. لقد جربنا، في وطننا العربي، بما فيه الكفاية وضع الفلسفة في مجرى الأيديولوجيا، فما رأينا نتيجة تذكر، بل إن الجمهور ولّى وجهه إلى الوراء، لذلك سيكون من الأفضل العودة إلى التفكير الفلسفي من جديد. إننا نعتقد أن من واجب الفلسفة أن تظل على مسافة من المدينة، لا خشية على نفسها وعلى ممارسيها، كما كان الحال بالنسبة إلى ابن رشد، ولكن حرصاً على إنتاج قول مستقل، ومتميز، يعوّد الناس على أن يفكروا بأنفسهم، وأن يسائلوا أي شيء، وأية قيمة، وأي مبدأ. ولعل هذه هي الطريقة الفلسفية للاهتمام بشؤون المدينة.

إننا نرى أن من واجب الفلسفة أن تبقى في خطها الأصلي، خط مخاطبة الإنسان بما هو إنسان، والكلام بلغة مشتركة مقبولة من كل الإنسانية، لأن هذا الخط هو الذي يمكّننا من الدفاع عن قضايانا العادلة، وتوصيل رسالتنا لغيرنا. لقد مللنا من الخطاب الأيديولوجي، الذي صار لا يزيد الطين إلا بلة، ولا يزيد عزلتنا إلا عمقاً، وظلمنا إلا تفاقماً. بهذا النحو تكف الفلسفة عن أن تكون مجرد خادمة لمآرب سياسية وظرفية، وتصبح قادرة على أن تعمل لحسابها الخاص من أجل تشكيل رؤية كونية ملائمة للإنسان الذي يعيش هذا الزمن. وهذا لا يعني أبداً أننا ندعو إلى إقصاء الأيديولوجيا تماماً لصالح الفلسفة، لأن هذا المطلب غير ممكن، ولكننا نقول فقط بأنه علينا أن لا نستخف بالفلسفة ظناً منا بأنها قول متسم بالعطالة.

ثانياً : إصلاح صورة ابن رشد

نخلص من الفقرات السابقة إلى أن مشروع الجابري انتهى إلى نتيجتين تبدوان متقابلتين في الظاهر، ولكنهما مترابطتان. فقد انتهى «سلباً» إلى نقد العقل العربي، مما سمح بفرز إشكاليتين، وبالتالي مدرستين فلسفتين متقابلتين في تاريخ العقل الفلسفي العربي، يتزعم إحداهما ابن سينا، والأخرى ابن رشد ؛ وانتهى مشروعه «إيجاباً» إلى تبني الروح الرشدية في الماضي والحاضر معاً. وتعبر هذه الخلاصة في الحقيقة عن حلم كبير للجابري، حلم تحقيق ثورة معاصرة في العقل العربي المعاصر، ولكن من خلال تحقيق حلم آخر هو إثبات عقلانية حية وجديرة بنا في تراثنا الفلسفي، وهي عقلانية ابن رشد. فهل استطاع تحقيق حلمه الأخير، ما دام الحلم الأول سيظل مؤجلاً؟

وقبل أن نخوض في وصف معالم الصورة التي كونها الجابري لابن رشد، نرى من الواجب الإشارة إلى احتفائه الخاص والباذخ بالمئوية الثامنة لوفاة فيلسوف قرطبة وقاضيها عام ١٩٩٨. لقد استطاع الجابري وحده تقريباً أن يملأ الساحة الثقافية والأكاديمية بابن رشد تعريفاً وتحليلاً وتأويلاً ونشراً في الجرائد والمجلات والكتب، طيلة السنة الدولية للاحتفال بفيلسوف قرطبة وقاضيها[٧]. فقد أشرف أولاً على إعادة

---

(٧) أنظر أعمال الجابري عن ابن رشد: محمد عابد الجابري: **ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)؛ «ابن رشد وتصحيح العقيدة،» في: ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة او نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة دفاعاً عن العلم وحرية الإختيار في الفكر والفعل**، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)؛ «فيلسوف يخرج من بيت فقيه،» **فكر ونقد**، العدد ٥ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٨)؛ «ابن رشد: التصحيح والإصلاح في العقيدة والفلسفة والعلم،» **فكر ونقد**، العدد ٧ (شباط/ فبراير ١٩٩٨)؛ «الصراع المذهبي وليس الدين وراء تهافت الفلاسفة،» **فكر ونقد**، العدد ١١ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٨)، وقد أعيد نشره في مدخل: **تهافت التهافت: إنتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٣، ج ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)؛ «جديد في الفكر السياسي بالتراث العربي،» **فكر ونقد**: العدد ١٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٨)، وقد أعيد نشره في: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الضروري في السياسي: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)؛ «ابن رشد: العلم والفضيلة،» **فكر ونقد**: العدد ١٤ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨)، وقد أعيد نشره في كتاب **ابن رشد**؛ «تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة في الإسلام،» في: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)؛ **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)؛ «قرطبة ومدرستها الفكرية،» في: الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، و«المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة في فلسفة ابن رشد،» و «النزعة البرهانية في المغرب والأندلس،» في: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**.

نشر جل مؤلفاته الأصلية في حلة جميلة ومنقحة ومدعمة بمقدمات ضافية عن موضوع كل كتاب، والسياق التاريخي والمعرفي الذي كتب فيه ؛ كما أشرف على ترجمة النص المحقق في العبرية **لمختصر ابن رشد لكتاب سياسة أفلاطون** إلى العربية. كما أصدر كتاباً عن **سيرة ابن رشد** من خلال مؤلفاته وفكره ومتغيرات زمنه السياسية والأيديولوجية. هكذا يكون الجابري قد احتفل بالمئوية الثامنة بتقديمه للقارىء العربي مكتبة غنية بالنشرات والدراسات والتأويلات، حاولت أن تقدم صورة جديدة عن فيلسوف مراكش. ونحن من جهتنا لا نملك إلا أن نبدي إعجابنا بالمجهود الذي قام به في هذا المضمار كمّاً وكيفاً، مجهود لم تستطع أن تقوم بأعبائه دول ومؤسسات بأكملها على امتداد الوطن العربي[٨].

هذا عن الوجه الظاهر من احتفاء الجابري بالسنة الدولية لابن رشد، أما عن الوجه الآخر الذي يشكل رهان كل أبحاثه عن فيلسوف الغرب الإسلامي، فهو هاجس تصحيح صورة ابن رشد، هذا الهاجس الذي تولد لديه مبكراً منذ بدايات أبحاثه، أي منذ ما يناهز خمساً وعشرين سنة، في خضم تطلعه المحموم لتحقيق حلم زرع بذور العقلانية في الوطن العربي المعاصر. لقد حاول الجابري أن يقوم إزاء ابن رشد بما قام به ابن رشد إزاء معرفة زمانه إنقاذاً للأمة التي كانت مهددة في وجودها آنذاك. فإذا كان أبو الوليد قد قام بواجب «التصحيح» . . . في مختلف حقول المعرفة ، فإن الجابري وجد نفسه مدفوعاً للقيام «بتصحيح صورة ابن رشد في الفكر العربي . . »[٩] مما شابها من قلق وتشويه وغموض وضبابية في مخيلة الجمهور العربي. ولسنا نغالي إن قلنا إن وصفه لشخصية ابن رشد فيه شيء من الجابري. فقد تقمص صورة ابن رشد في رغبته في الإصلاح الشامل، في إرادته لإحياء القول الفلسفي بفضل اكتشافه للإشكالية الخاصة بالفكر الفلسفي العربي، بفضل عثوره على جملة من العلاقات البنيوية التي كانت وراء إقدام ابن رشد على صياغة مشروع عقلاني وواقعي ونقدي مناهض للمشروع السينيوي ؛ وهو شبيه بابن رشد في ارتباطه بالواقع التاريخي والفكري للإنسان العربي، وعدم انسياقه مع السلفيين ولا مع التغريبيين. وهو يشبه ابن رشد في أن دعوته إلى العقل والبرهان انتهت به إلى الدعوة إلى الوحدة والنسقية.

وقد اقتضت عملية إصلاح صورة ابن رشد من الجابري القيام بعدة ترتيبات

(٨) نشير بالمناسبة إلى أنه تم في إشبيلية بإسبانيا عمل شبيه بهذا، حيث أعيد نشر أعمال ابن رشد الكلامية والطبية المترجمة إلى الإسبانية، وكذا بعض الدراسات الإسبانية الشهيرة عن فيلسوف قرطبة. وقد اشتركت في إنجازه عديد من المؤسسات السياسية والمدنية.

(٩) الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص**، ص ٢٥٩.

منهجية ورؤيوية، أهمها تحديد وجه أصالة إشكاليته الفلسفية، ثم إدراجها ضمن الإشكاليتين الفلسفية والتاريخية اللتين ميزتا الغرب الإسلامي. وفي هذا الصدد، استرعى انتباهنا نوع من التوازي بين إشكالية الفلسفة العربية الإسلامية بعامة، والإشكالية الرشدية. فإذا كانت أصالة إشكالية الفلسفة الإسلامية بصفة عامة قد تحددت من جهة بانفصالها عن الفلسفة اليونانية، ومن جهة أخرى باتصالها بالواقع الفكري والتاريخي للحضارة العربية الإسلامية، فإن أصالة الإشكالية الرشدية، أو بالأحرى إشكالية الفلسفة في الغرب الإسلامي، ستتحدد عند الجابري باستقلالها عن الفلسفة الإسلامية في المشرق، وتعبيرها عن مشروع تاريخي مختلف «تماماً» عن المشروع الذي تم تبنيه هنالك.

١ - الوجه النقدي لإصلاح صورة ابن رشد أو القراءة العدمية للدراسات الرشدية

تمهيداً لعرض صورة ابن رشد في كتابات الجابري، سيكون علينا أن نعود إلى مطلب النقد في منهجيته. إن أول ما يطالع القارىء أثناء قراءته لأدبيات الجابري عن ابن رشد، وبخاصة الأولى منها، أنها تستهل بنقد عارم لكتابات الآخرين، لا لغاية تثمين ما فيها من خلاصات إيجابية والانطلاق منها لكتابة جديدة، ولكن من أجل مصادرتها وإقصائها من الحسبان قدر الإمكان. إن تأويله الجديد، على الأقل كما يبدو في الظاهر، ليس نتيجة تراكم معرفي، بل هو ثمرة نفي وقطيعة معه. فهو غالباً ما كان يبني أطروحته الجديدة على أنقاض أطروحات الآخرين. ولعل هذه العدمية الجذرية هي سر قوة الدفع العارمة في كتابة الجابري[١٠]. وهو لا يرفض أطروحات الخصوم بطريقة عشوائية أو مجانية، بل يرفضها بناء على خلفية نظرية مدروسة. ولذلك يهتم كثيراً بتقديم التفسير المطلوب لرفضه هذا النمط من القراءة أو تلك، إلى الحد الذي يمكن اعتبار الجانب النقدي هو العنصر الأهم من بديله.

أ- فأحياناً كان يفسر إقصاءه لما أُنجز من تراكم في مجال الأدبيات الرشدية بالغموض، الذي يعود أساساً إلى عدم ربط الدارسين لخطاب قاضي قرطبة وطبيب مراكش ببيئته الفكرية، وبخاصة عدم ربطهم إياه بالحوافز الأيديولوجية وبتاريخ علاقته بالدولة الموحدية. وهذا معناه أن هذه القراءات لم تستطع أن تضع يدها على

(١٠) نشير إلى ولعه بالبداية من الصفر، كقوله عن قيام الفلسفة في المغرب: «لقد فشلت الفلسفة في تحقيق حلمها في المشرق، وعليها الآن أن تبدأ من «الصفر» في المغرب». انظر: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص٤٨.

الإشكالية التي كان يصدر عنها ابن رشد، مما جعل تلك القراءات غير قادرة على إدراك وجه التقابل بين الإشكالية الرشدية والإشكالية التي كانت تؤطر الفكر الفلسفي المشرقي. ومن أجل هذا يكون أصحاب تلك القراءات قد ضيعوا فرصة إدراك الدلالة الحقيقية للفكر الرشدي بالنسبة إلى زمانه وزماننا معاً .

في مقابل ذلك، نجد الجابري يقدم قراءته، وبكل ثقة واطمئنان، بوصفها قراءة واضحة لا يشوبها غموض ولا ضبابية، لأنها تجاوزت الثغرات التي طبعت القراءات السابقة. ففي مضمار البحث في سيرة ابن رشد مثلاً نجده يقول في نهاية كتابه الأخير عنه: «استطعنا أن نقدم سيرة ابن رشد واضحة لا غموض فيها»[11] ويعني بإزالة الغموض هذا أنه استطاع مثلاً أن يخلّص صورة ابن رشد من تهمة التوفيق بين الحكمة والشريعة، معتبراً إياه فيلسوف الفصل لا الجمع بينهما، أو أنه استطاع أن يفك عقدة لقائه مع يوسف، أو سر محنته مع الخليفة يعقوب المنصور الموحدي، أو أن يفك أسرار تعدد أسماء وشروح ابن رشد على أرسطو، أو أنه نجح بربط تواريخ تأليف كتبه بمهام محددة في التاريخ السياسي والفكري، الخ[12].

ب- أحياناً أخرى، يعزو سبب رفضه لبعض الدراسات الرشدية إلى كونها مجرد صدى للرشدية اللاتينية، وذلك بتبنيها لتصور قائم على القول بمذهب «الحقيقة المزدوجة»، الذي هو الصيغة الوسطوية لشعار فصل الدين عن الدولة، والعلم عن السياسة.

في مقابل ذلك، يقدم الجابري نفسه باحثاً عن ابن رشد الحقيقي، ابن رشد العربي لا اللاتيني، أي ذلك الفيلسوف والقاضي المنخرط في هموم بلاده وملته انخراطاً كاملاً. ومن ثم فهو ليس فيلسوف الحقيقة المزدوجة، بل هو فيلسوف وحدة الحقيقة بين الحكمة والشريعة. ولا بد هنا من إثارة الانتباه بأن التعارض بين القول بـ «الفصل» بين الشريعة والحكمة في الفقرة السابقة، و«الوحدة» بينهما في هذه الفقرة، راجع إلى أن القول بالفصل قُدِّم بديلاً لمذهب التوفيق بين الحكمة والشريعة، في حين قدم بديل الوحدة بينهما ضداً على أصحاب مذهب الحقيقة المزدوجة.

إذاً بعد أن استبعد القراءة العربية لابن رشد بناء على غموضها وتوفيقيتها،

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(١٢) مثلاً يعلن بكل ثقة: «وهكذا حسمنا في تاريخ لقائه مع الأمير يوسف بن عبد المؤمن»، كما يصف ما قام به مقارنة بالدراسات التي سبقته: «هذه الوقائع التاريخية الأساسية التي لم تكن حاضرة فيما كتب لحد الآن عن فيلسوفنا». ومن المعلوم ان هذا المجال سيظل مفتوحاً على الدوام، لأنه محكوم باكتشاف وثائق جديدة. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٠- ٢٦١.

يستبعد الآن القراءة الغربية بحكم طابعها العلماني والتنويري، وتغريبها لفيلسوف الغرب الإسلامي. الموقفان معاً حركتهما إرادة إثبات الانتماء التاريخي والقومي للفلسفة الرشدية، وكأن الفلسفة لم تعد، كما عهدناها، قولاً كلياً وكونياً موجهاً للإنسانية جمعاء، وإنما قولاً «ثقافياً» يعكس طبيعة «العقل القومي» الذي تصدر عنه.

ج - ولهذا الرفض للدراسات الغربية، والدراسات العربية المتأثرة بالرشدية اللاتينية، وجه آخر أشرنا إليه في ما قبل، وهو تقيد أصحاب هذه الدراسات بتقاليد البحث الأكاديمي الغربي. فقد كان حصر البحث في الهمّ الأكاديمي أبعد شيء عن ذهن الجابري، لأنه لم يكن غرضه أن يبحث عن ابن رشد من أجل ابن رشد نفسه، بل عن إمكانية توظيفه في حل قضايانا الفكرية والأيديولوجية الراهنة والمباشرة. بعبارة أخرى، ما كان يهمه من ابن رشد هو ما بعد ابن رشد، أي استنبات رشدية عربية إسلامية، أو بالأحرى «تعميم الروح الرشدية»[١٣] في الثقافة العربية تمهيداً لإصلاح وتغيير الوضع السياسي.

د - وأحياناً ينتقد السابقين عليه لعدم استيفائهم المعطيات «العلمية» (التوثيق مثلاً)، أو لتهافت فرضية من فرضياتهم التفسيرية. ولتوضيح ذلك نأخذ مثالين: **أحدهما** يخص الجانب البيبليوغرافي، **والثاني** الجانب التطوري من فكر ومتن ابن رشد.

فمن بين الأمور التي انتقدها في كتابه الأخير عن ابن رشد، الاجتهادات التي طرحها بعض الدارسين بشأن تأريخ وتحقيب وتصنيف وتسمية المؤلفات الرشدية[١٤]. ولا بد لنا من الاعتراف في هذا الصدد بصواب انتقاداته لبعض الفرضيات التي طرحها السابقون عليه. غير أننا نعتقد أنه بدلاً من أن يستثمر انتقاده في الاتجاه السليم، سار في اتجاههم. فمثلاً بالنسبة إلى مسألة تعدد أسماء شروح ابن رشد الصغرى على أرسطو (الجوامع، والمختصرات)، لم يسع الجابري إلى تقليص كثرة وتنوع ألقابها، تسهيلاً لمهمة القارىء في الإحاطة بمسألة تعدد ووحدة المتن الرشدي،

(١٣) عن أهمية الروح الرشدية بالنسبة لحاضرنا يقول: «تلك في نظرنا أهم العناصر المتبقية في الرشدية والصالحة لأن نوظفها في مشاغلنا الراهنة. إنها تتلخص في كلمة واحدة: الروح الرشدية. . . . إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيمومية والتعامل النقدي. تبني روح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية «المشرقية» الغنوصية الظلامية». انظر: المصدر نفسه، ص٦٤-٦٥، والجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص**، ص ١١.

(١٤) بشأن انتقاداته للدراسات البيبليوغرافية التي أنجزت عن ابن رشد. انظر: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٧٤-٧٥؛ عن انتقاده للمنهج الفيلولوجي بصفة عامة. انظر: «الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية، طبيعتها ومكوناتها الأيديولوجية والمنهجية،» في: المصدر نفسه، ص٣٢٥.

بل إنه اتجه على العكس من ذلك إلى التكثير منها، الأمر الذي أضاف إليها مزيداً من اللبس الحاصل فيها أصلاً. فعلاوة على تمييزه بين الجوامع والمختصرات[١٥]، يَذكُر ألقاباً أخرى للجوامع كالضروري، والجوامع الصغرى، بل إننا نجده يخترع اسماً جديداً لهذه الشروح الصغرى من أجل تبرير تأخر كتابة **جوامع سياسة أفلاطون**، وهو اسم «المختصرات التي من الدرجة العليا[١٦]»، مما يزيد اللبس استفحالاً. لقد سبق لنا في دراسة سابقة أن نبهنا صاحب **المتن الرشدي**، المرحوم جمال الدين العلوي، إلى الطابع المفتعل للتمييز الذي أقامه بين المختصرات والجوامع، بمناسبة إصراره على تسمية **جوامع كتاب النفس** بالمختصر بدل الجوامع[١٧]. إننا نعتقد أن المعول عليه في مسألة أسماء الشروح هو بنية الكتاب وروحه، من ذلك مثلاً أننا نجد الاستراتيجية نفسها المتعلقة ببنية الكتاب تكاد تتكرر في كل الجوامع، حيث يلجأ ابن رشد إلى تقليص عدد أبوابه إلى أقل قدر ممكن، ويعيد ترتيبها وتنظيمها، بل الاستغناء عن بعضها أيضاً إن كانت تتعرض لمواقف جدلية لا تسمح بها طبيعة الجوامع، كما فعل مع **جوامع السماع الطبيعي**، و**جوامع ما بعد الطبيعة**، و**جوامع سياسة أفلاطون**[١٨]. أما من ناحية المضمون، فإن ابن رشد في **الجوامع** كان يسمح لنفسه بحرية أكبر في تخريج الأفكار من القوة إلى الفعل وتأويلها، على العكس مما سيقوم به في التلاخيص والشروح، من احترام تام لبناء النص أو شرحه على اللفظ.

والأمر نفسه نسجله بالنسبة إلى النقد الذي وجهه إلى منهجية التطور، إذ يمكن القول بصفة عامة إنه أصاب في ما أبداه من تخوف من المبالغة في استعمال المنهج التكويني عند النظر إلى أعمال ابن رشد، لأن الإسراف في توظيفه قد يؤول إلى تقطيع مشوّه للنص الواحد، أو إلى تحقيب مصطنع لتطور المتن، بل قد يؤدي إلى القفز على بعض الحقائق التاريخية، أو تطويعها لكي تناسب المراحل التي وضعت كعلامات على تطور أعمال وفكر ما. ومع ذلك، لا نستطيع الاستغناء تماماً عن المنهج التكويني لفهم

---

(١٥) انظر: الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص**، ص ١٥٩-١٦٠ و٢٤٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(١٧) إن الأمر يتعلق بنوع واحد من المشروع هو الجوامع، استحدث لها المحققون والناشرون المرادفات المذكورة (المختصر، الجوامع الصغرى، الضروري...) انطلاقاً من إشارات في مقدمات هذه الشروح أو في متونها أحياناً. انظر: مقالة محمد المصباحي، «حول إشكالية المتن الرشدي: مراجعة نقدية لكتاب المتن الرشدي،» في: محمد المصباحي، **دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية** (الرباط: [د. ن.]، ١٩٨٨)، ص ٨٠.

(١٨) ويظهر هذا التقليص خاصة في كتاب **ما بعد الطبيعة** الذي قلص عدد مقالاته من ١١ مقالة إلى ٤ في **جوامع ما بعد الطبيعة**، وفي جوامع كتاب **سياسة أفلاطون**، الذي قلص مقالاته العشر إلى ثلاث.

تناقضات النص الداخلية[١٩]. فلا نستطيع مثلاً أن نتعامل مع كتب ابن رشد على حد سواء، وكأنها كتبت في زمن واحد لا نتوء فيه، وعبّرت عن الموقف الفكري نفسه طيلة السنوات الأربعين التي استغرقها إنجاز المتن الرشدي. لا يحق لنا مثلاً أن نتعامل في مجال نظرية الحد والبرهان مع جوامع وتلخيص وتفسير **كتاب البرهان** بالمستوى نفسه، لأن أبا الوليد يعرض في تلك الكتب والمقالات المتصلة بها مواقف متعارضة مذهبياً من بعض المسائل المنطقية والمعرفية، أو أنه على الأقل يبسط المذهب نفسه، ولكن في صيغ متعددة. كما أنه ليس من حقنا أن نعرض لنظرية العقل استناداً إلى كتابي **تهافت التهافت** و**شرح كتاب النفس**، لأن بينهما بوناً مذهبياً وزمنياً شاسعاً، وإلا قدمنا صورة مضطربة، إن لم تكن مشوهة، عن الموقف الرشدي.

٥- أما انتقاده المزمن للمستشرقين، فيرجع إلى أسباب معرفية وأيديولوجية، كنزعتهم الفيلولوجية، ومركزيتهم الأوروبية، ونزعتهم الأكاديمية. وأعتقد بهذا الصدد أن أهمية تحليل الجابري تكمن في أنه توقف عن الرد على أهم أطروحات المستشرقين، بأن وافقهم عليها، كقولهم بأن العقل العربي لم يستطع أن يقدم جديداً لا في المفاهيم أو الرؤى العلمية والفلسفية. وبهذا النحو يكون قد أغلق هذا الباب نهائياً، ليفتح ضدهم باباً آخر، وهو غفلتهم عن الإشكالية الأيديولوجية. فقد لامهم على قصورهم في إدراك مغزى ورهان الاشتغال العربي بالعلوم والفلسفة، ذلك لأنهم لم يشتغلوا بها لأجلها، ولكن فقط من أجل استثمارها وتوظيفها في حرب أيديولوجية ضارية بين العقلانية واللاعقلانية، أي أن الاشتغال بعلوم الأوائل كانت الغاية منه بناء جدار أيديولوجي كبير لصد هجمات العرفان والغنوصية والأشعرية.

لن نقف عند هذه الانتقادات، وحسبنا أن نشير، إلى أنه على الرغم من صواب بعضها، فإننا نخشى أن تكون مطية لأصناف اللاعقلانيين الجدد لمقت كل ما هو غربي، وكل ما هو أكاديمي (فيلولوجي)، الأمر الذي يقود مباشرة إلى النفور من كل ما هو حداثي، ويفتح الباب واسعاً أمام كل الأصوليات الممكنة، التي تهدد هويتنا، بل وجودنا يومياً أيضاً. إن المرء من حقه أن يتساءل: أليس نقد الاستشراق في هذا الزمان شبيهاً بنقد غلاة الفقهاء والمتكلمين لعلوم اليونان، الذين كانوا يُفتون بتحريم تداول علوم الآخر بحجة أنها تهدد الإسلام؟ إنه مهما كانت أخطاء المستشرقين وانحيازهم لبعض الأيديولوجيات المقيتة، فإنهم أقدر من غيرهم على طرح الأسئلة

(١٩) نشير إلى ان الجابري يجعل المنهج التكويني أحد أركان منهجه البنيوي، لكنه لايستعمله لتفتيت النصوص ولكن لتتبع نشأة الفكر في علاقته بالمجال التاريخي. انظر: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٥٣.

المحرجة والجريئة بالنسبة إلى علاقتنا بتراثنا، لا لكونهم يملكون عدة منهجية ومعرفية قوية، ولكن أيضاً بموجب المسافة الإيبستمولوجية التي تفصلهم عن الموضوع المدروس، الذي هو ذاتنا. وهنا لا يسعني إلا أن أشاطر تقدير الجابري الكبير لابن رشد، الذي أَبَى، وهو قاضي قرطبة وإمام مسجدها الأعظم، إلا أن يشرح أرسطو على اللفظ، أي أن يقوم بإحضار النص الأرسطي، النص الأصلي نفسه، أمام قارئه العربي المسلم، تعبيراً عن تحديه ورغبته في التعامل المباشر مع الآخر، مع الأوائل من اليونان. لقد أراد بذلك أن ينبه إلى أن النظر في فلسفة الفارابي وابن سينا. . . لا يُغني أبداً عن الرجوع مباشرة إلى نصوص المعلم الأول.

خلاصة القول، أصرّ الجابري على أن يتعامل مع النصوص مباشرة، وكأنه يكتب ابتداءً. حقاً، من المفيد أن توجد مثل هذه الإرادة الثابتة عند الباحث عندما يكون مفكراً، كحال الجابري، لأن تراكم الأدبيات حول موضوع ما قد يكون أحياناً عائقاً أمام إعادة النظر فيه. ولكن في حالة ابن رشد، ستكون مكابرة أن يتم التغاضي عن كل ما حصل من تقدم هائل.

لقد كان الجابري، ككبار المفكرين، يشعر بجدة آرائه، ويعلن ذلك صراحة[٢٠]. ونحن نعتقد أن تعدديته كانت من الأسباب التي جعلته يشعر بجدة منظوره وطرافة مناولته. فهو متعدد في مناهجه ومقاصده المعرفية، والأيديولوجية، والسياسية؛ متعدد في ولاءاته حينما يعلن صراحة أو ضمناً عن خلدونيته، ورشديته، وماركسيته، وقوميته. . . من هنا جاءت شموليته.

٢- خلدونية جديدة؟ أم رشدية جديدة؟ أم ماركسية جديدة؟

وهنا نصل إلى نقطة دالة في مسيرة الجابري الفكرية لفتت نظري منذ مدة، وهي أنه على الرغم من أن ميوله الأولى انصرفت إلى ابن خلدون، الذي دشن به دراساته للتراث العربي، فإن تعلقه بصاحب **المقدمة** لم يؤثر في نظرته الإيجابية إلى الفلسفة والعلم، وهذا مما يُحمَد له. فهو لم يتأثر بالنقد العنيف الذي وجهه ابن خلدون إلى العلوم البرهانية، وإلى إسهام الحضارة العربية الإسلامية فيها، وإلى العرب والعقل العربي، بل إن الجابري، على العكس من ذلك، انحاز صراحة إلى العقل العربي، وبخاصة إلى ابن رشد، الذي يمكن اعتبار ما كَتبه في ثلاثيته: **الفصل، والكشف، وتهافت التهافت**، بمثابة نقد سابق لأوانه لابن خلدون من الجهتين اللتين أسهمتا في

(٢٠) عن شعوره بجدة مقارباته وأطروحاته، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣١، و الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص**، ص ٢٦٥.

تكوين فكره : أشعريته وتصوفه .

لكن، ليس معنى هذا أننا ننفي وجود أي تأثير لابن خلدون على الجابري، بل العكس صحيح، لقد وجدنا مؤشرات عديدة تدل على أن صاحب **المقدمة** ترك بصمات قوية عليه، بصمات تحملنا على القول بوجود قدر كبير من الخلدونية في تفكيره ومنهجيته، وإن كانت لا تطفو على السطح. فإقصاؤه المحتوى المعرفي للفلسفة العربية الإسلامية لصالح المحتوى الأيديولوجي، وجنوحه إلى التركيب والتصنيف بأدوات، مثل البنية والإبستمي والقطيعة (التي تشبه العصبية لكن على المستوى الاجتماعي)، وبحثه عن الفلسفة خارج الفلسفة، وتنقيبه عن أثر العمران في الثقافة والسياسة والفلسفة؛ كل هذا وغيره يبرهن على أنه كان واقعاً تحت تأثير خلدوني لا تخطئه العين. وهذه المؤشرات تحملنا على القول بأن البنية المنهجية لفكر الجابري، ولا سيما جانبها التركيبي والنقدي، هي في جوهرها خلدونية، أو بالأحرى خلدونية جديدة، بعدما تفاعلت مع برهانية ابن رشد، وبعدما أُلبست ألبسة حديثة .

غير أنه إذا كان الجابري قد اقتبس من ابن خلدون، بقصد أو عن غير قصد، منهجه التركيبي، وقدرته التصنيفية، ورؤيته العمرانية، فإنه لم يسايره في غائيته الأيديولوجية. وهنا يتدخل التأثير الرشدي في تعديل الصورة التي قدمناها لقراءة الجابري توّاً. ذلك أننا نجد صاحب **نقد العقل العربي** يتبنى الغائية الأيديولوجية لابن رشد، بجانب تبنيه الدعوة البرهانية. وهذا ما يسمح لنا بالقول بأن الجابري هو في آن واحد خلدوني محدث، ورشدي محدث، بل وماركسي محدث[٢١]. وأقصد بـ «المحدث» هنا قراءة أفق فكري بأفق فكري آخر مختلف عنه أو حتى مضاد له، من أجل توليد أفق ثالث مغاير لهما. إننا نكاد نشعر بأن الجابري واجه الاتجاهات الثلاثة (الاستشراق والماركسية والسلفية) باتجاهات ثلاثة: الخلدونية الجديدة، والرشدية الجديدة، والماركسية الجديدة.

٣- إعادة بناء صورة ابن رشد

بعد أن وقفنا على نوعية القراءة التي مارسها الجابري على التراث الفلسفي، أي بعد أن وقفنا على صورة الجابري نفسه من خلال مرآة قراءته، نود الآن أن نتبيّن أثرها في الصورة التي شكلها الجابري لابن رشد. وقد تسمح لنا هذه الرؤية المزدوجة أن نتعرض من حين لآخر إلى أثر الصورة التي تراءت للجابري عن أبي الوليد في توجيه

(٢١) أما ماركسيته فلا تخطئها العين، سواء على مستوى المصطلح، أو التحليل، أو القوانين الجدلية، أو الأفق السياسي والأيديولوجي. غير أن ماركسيته هي أشبه ما تكون بالماركسية المنهجية، لا العقدية.

قراءته له، أو على الأقل في طبع جوانب من قراءته بطابع الرشدية. غير أننا سنكتفي فقط بتقديم الجانب «الأيديولوجي» من هذه الصورة، تاركين الجانب «المعرفي» إلى حين، وذلك بسبب تحفظات لاحت لنا بشأنها، ليس المقام مناسباً لذكرها.

لقد أشرنا من قبل إلى أنه إذا كان نقد العقل العربي هو الجانب السلبي من مشروع الجابري، فإن تبنيه المشروع العقلاني الرشدي هو جانبه الإيجابي. وبالفعل، اندفع الجابري منذ البداية بحماس كبير إلى اعتبار ابن رشد النموذج الأمثل للمثقف العربي المطلوب اليوم، بل إنه ذهب إلى حد القول بأن «الجيل الصاعد إما أن يكون رشدياً، فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معاً، وإما أن لا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم»[٢٢].

ونعتقد أن إعجابه بأبي الوليد كان وراءه عاملان أساسيان: ضرورة مواجهة المتزمتين من أهل ملتنا من جهة، وضرورة مواجهة غلاة المستشرقين من الغربيين من جهة ثانية، أي مواجهة الذات والآخر معاً. فكان أن رَفع شعار **التنوير والحداثة** في وجه السلفيين والأصوليين، وشعار **التجاوز والتجديد** في وجه المستشرقين. لذلك كانت الصورة التي تشكلت في قراءة الجابري صورة مركبة، حتى تستجيب لانتظارات مختلفة.

لقد سما الجابري بابن رشد إلى مقام النموذج، أو البراديغم، بالنسبة إلى الثقافة العربية المعاصرة. فهو يتكلم عليه كما لو كان رافعاً شعار: «يا مثقفي الوطن العربي اتحدوا حول هذا الفيلسوف المتنور واقتفوا آثاره!» ولما كان المثقف في حد ذاته يتسم بنوع من العطالة التاريخية، فإنه كان لا بد للفيلسوف المتنور من أمير متنور حتى يخرج مشروعه الإصلاحي من القوة إلى الفعل. وبموجب هذا التلازم الذاتي بين الفيلسوف المتنور والأمير المتنور، كان لا بد من شعار ثان يعضد الشعار الأول، وهو: «يا حكام الوطن العربي عليكم باقتداء الحاكم المتنور يوسف بن عبد المؤمن» لكي تحققوا آمالكم في إحداث طفرة نوعية لشعوبكم وبلدانكم تؤهلكم لأن تكونوا شركاء في عالم الحداثة والإبداع. وعلى هذا المنوال، تتحقق المناسبة والمساوقة التامة بين السياسة والثقافة على مستوى التنوير.

وما كان لهذا النموذج الاستثنائي أن يكون كذلك لولا اتصافه بجملة من

---

(٢٢) الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص**، ص٢٦٥. في الثمانينيات كانت تلوح تباشير تحقيق أمله المعقود على الجيل الصاعد في تأصيل وتحديث الفكر العربي المعاصر. انظر: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٩٩. لكنه مؤخراً، وبعد تصاعد المد اللارشدي، صار يقنع بشعار «ترشيد» هذا المد.

الخصال يمكن تصنيفها إلى أربعة أنواع :

أ - **خصال إبداعية** : لقد قدم الجابري ابن رشد في صورة فيلسوف أصيل[٢٣]، متفتح، مؤمن بتقدم المعرفة، متمتع «بوعي عميق بالطبيعة المؤقتة للحقيقة العلمية»[٢٤]. وهذه التوطئة الإيبستمولوجية سمحت للجابري بإثبات قدرة الفيلسوف القرطبي على التجاوز والإبداع، هذه القدرة التي تجلت على هيئة «دينامية فكرية جديدة لا نجدها عند أرسطو»[٢٥]، دينامية جعلته يتجاوز أرسطو نفسه[٢٦]، لا داخل النسق الأرسطي فقط، بل أيضا خارج «ما يقتضيه مذهبه»[٢٧]. وقد أفضى به هذا التجاوز إلى صياغة «رؤية جديدة تماماً»[٢٨]، مكنته من تقديم أفكار جديدة تماماً بالنسبة إلى عصره[٢٩]، و«تصور جديد تماماً للعلاقة بين الدين والفلسفة»[٣٠]. وفي مجال علم السياسة سجل «حضوره القوي بآراء اجتهادية وجريئة»[٣١]. إلى درجة أضحى معها في تصور الجابري الفيلسوف الوحيد «الذي يواجه السياسة لأول مرة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بخطاب سياسي صريح: منذّداً بالاستبداد في بلده وزمانه...»[٣٢]. وعندما كان بإزاء تلخيصه لـ محاورة الجمهورية «لم يسجن نفسه في الإطار الذي تحرك فيه أفلاطون، بل... تصرف... كشريك في إنتاج النص»[٣٣]. والشاهد على ذلك هو رفضه التشكيك في قيام المدينة الفاضلة، مما جعله فيلسوفاً متفائلاً[٣٤]. أما في مجالات الفقه (**كتاب البداية**) والعقيدة (**كتاب الكشف**) والنظر العقلي (**تهافت التهافت**)، فقد اتخذ التجديد والاجتهاد عنده معنى التصحيح الشرعي والكلامي والسياسي والفلسفي[٣٥]. وحتى إزاء علاقته بالحاضر «استطاع

---

(٢٣) حيث نجده يقول عنه بأن «أصالته كفيلسوف تجاوز أرسطو». انظر: الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص**، ص ١٧٨-١٧٩ و٢٦٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٢٥) وعن تجاوزه لكل من الغزالي وابن سينا، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٦ و ٢٣٩.

(٢٦) عن تجاوزه لأرسطو، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٩، والجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٥٦.

(٢٧) الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص**، ص ٢٠٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٣٠) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ٢٠٩.

(٣١) الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص**، ص ٢٣٩.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦١، والجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٨٦.

فيلسوفنا . . . أن يطل، وعن قرب، على مشارف العصر الحديث في أوروبا»[٣٦]. قصارى القول، لم ينحصر مشروع ابن رشد العلمي الفلسفي في القيام بإصلاحات معرفية محدودة، أو تقويم أخطاء وهفوات جزئية وقع فيها السابقون عليه، وبخاصة ابن سينا ومن تبعه، بل كان غرضه إحداث القطيعة معهم، وتقديم بديل جديد كل الجدة. ولذلك لا نستغرب إذا كان له وعي واضح بجدة آرائه.

ب - **خصال علمية** : إلى جانب فطرته الفائقة، نزوعه إلى الإبداع والتجديد، كان ابن رشد «مسكوناً بهاجس الحقيقة»[٣٧]، حريصاً على أن يتسم قوله «بالطابع العلمي الصرف»[٣٨]، مؤمناً «بالطابع التراكمي» للمعرفة العلمية[٣٩]. وهو ينفرد دون باقي زملائه من الفلاسفة المسلمين بنظرة كلية شاملة[٤٠]، ترقى إلى مستوى عال من النسقية المحكمة[٤١]، والنزعة الأكسيومية الصارمة[٤٢]. وهذا ما حداه على يكون مسكوناً «بهاجس الدفاع عن وحدة الحقيقة وتكامل المعرفة»[٤٣]. وفضلاً عن ذلك، يتميز أبو الوليد بقدرته على «تطويع» آراء الآخرين لخدمة مشروعه العلمي.

ج - **خصال عملية** : وتتوافق خصال أبي الوليد العلمية مع خصاله العملية. فهو يتحلى بمجموعة من الشمائل الأخلاقية الاستثنائية، كتميّزه «بصراحة وأمانة علمية نادرة»[٤٤]، وترفعه عن الاستسلام «لا لإساءة خصوم الفلسفة، ولا للأضرار التي يتسبب فيها المنتسبون إليها»[٤٥]. وهو إلى جانب ذلك، كان ودوداً في مخاطبة أهل زمانه، محباً لبلده، مساهماً في البناء السياسي لأمته[٤٦]، مما أضفى على فيلسوفنا «صورة مصلح، يمدد مشروع التصحيح إلى مجال السياسة»[٤٧]. أما صيته بين أهل

---

(٣٦) الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر : دراسة ونصوص**، ص ٢٦٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٤٠) يقول عن النظرة الكلية العلمية: و«الاتجاه العام الذي غلب على تفكير وكتابة ابن رشد هو الكليات او الأقاويل العلمية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٤١) يقول عن النظرة النسقية مثلاً: «فالعلم الطبيعي يؤسس علم النفس، وعلم النفس يؤسس علم الأخلاق، وعلم الأخلاق يؤسس علم السياسة». انظر: المصدر نفسه، ص٢٤٢.

(٤٢) عن نزعته الأكسيومية، انظر: الجابري: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص٢٧١و٢٧٤، و **التراث والحداثة: دراسات . . . ومناقشات**، ص١٩٦.

(٤٣) الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر : دراسة ونصوص**، ص٢٣٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

زمانه فيشهد به أصحاب التراجم والفهارس من أنه «ليس هناك، لا في زمانه ولا بعد زمانه، من قال في حقه كلمة سوء، لأنه رجل كان بشهادة الجميع ينتمي إلى عالم الفضل والفضيلة»[٤٨].

د - كل ما سبق يضفي على فكر صاحب **فصل المقال** سمة الخلود، «فما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشدياً[٤٩]. وتصل درجة تجاوز ابن رشد للزمن عند الجابري إلى اعتبار «نقد ابن رشد للغزالي وابن سينا هو في الوقت نفسه نقد للفكر الكلامي الفلسفي العربي الإسلامي في عصرنا، لا بل هو جزء مهم وأساسي من نقد العقل العربي نفسه»[٥٠]. وترجع قدرة الفكر الرشدي على تجاوز الزمن ومقاومة الصيرورة إلى كونه أحدث قطيعة مزدوجة، إزاء السينوية، وإزاء الكلام، إي إزاء الفكر المتجه إلى الوراء.

على هذا النحو، يكون ابن رشد قد بلغ نهاية الكمال، وتمام النضج سواء بالنسبة إلى ذاته، أو بالنسبة إلى مشروعه الفكري، أو بالنسبة إلى المشروع العلمي والفلسفي الأندلسي[٥١]. إنها باختصار صورة تجمع بين التجديد والتنوير، بين العلم والأخلاق، بين الالتزام والتعالي. وقد كانت غاية الجابري من وراء كل ذلك أن يقدم صورة حية ومعبئة، صورة قادرة على أن تلعب دور القاطرة في سكة الحداثة والتنوير.

ولا بد لنا في هذا الصدد من الشهادة بأنه في الوقت الذي يعزّ فيه أن نجد من يدافع عن الثقافة العربية، وبخاصة في وجهها التنويري المتألق، ينبري م.ع. الجابري بنبل وشجاعة للدفاع عنها، عبر تقديم فيلسوف وعالم وقاض توسم فيه النموذج الأمثل للمثقف العربي الحديث، هو القاضي أبو الوليد بن رشد.

إن ابن رشد يلخص بالنسبة إليه علاقة التراث بالحاضر، وهو ما عبرت عنه عبارتان شهيرتان أطلقهما منذ عشرين سنة: «ما تبقى من التراث... لا يمكن أن

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٤٩) عن قدرة الفكر الرشدي على الاستجابة لمطالب زماننا، انظر: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٦٠-٦١.

(٥٠) انظر مدخل محمد عابد الجابري في: ابن رشد، **تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**، ص ٣٧؛ غير ان إثباته لنوع من الخلود للقول الرشدي لم يمنعه من الاعتراف، فيما يخص علم الطب مثلاً، بانتماء معرفته إلى زمانه نظراً «لاختلاف الفضاء الفكري والعلمي... تماماً عن فضاء العلم المعاصر». انظر: الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص**، ص ٢٣٢.

(٥١) عن بلوغ ابن رشد نهاية الكمال، انظر: الجابري، **التراث والحداثة: دراسات... ومناقشات**، ص ١٨٨.

يكون إلا رشدياً»، وما تبقى من ابن رشد لا يمكن أن يكون إلا «الروح الرشدية». إن هاتين العبارتين تلخصان علاقة الجابري المتعددة بابن رشد. لقد تناول الجابري ابن رشد تناولاً خطابياً، فتصوره كما أراد أن يكون، أي من حيث هو معاصر لنا، صالح لأن يلعب دور الرمز والشعار من أجل إصلاح المدينة، إصلاح النظام الثقافي والاجتماعي والسياسي في الوطن العربي. وهذا هو ما سميناه بالصورة الأيديولوجية لأبي الوليد.

وإذا جاز لنا أن نلخص صورة ابن رشد في الرؤية الجابرية بكلمة واحدة، فإنها ستكون حتماً كلمة «العقلانية». لكننا عندما نريد أن ندقق في طبيعة هذه العقلانية، فإننا سنجدها تتحدد بجملة من الفصول الذاتية، كما يقول المناطقة. فالعقلانية الرشدية هي عقلانية برهانية، تُعنَى بالمطابقة بين الفكر والواقع، وامتثال الظواهر الطبيعية والإنسانية والتاريخية والفقهية والعقدية والفلسفية للسببية الطبيعية، والضرورة المنطقية. وعندما تصل العقلانية البرهانية عند ابن رشد إلى أوجها تنتقل إلى مرتبة الأكسيومية، وهي خضوع القول الرشدي لصرامة النسق المبدئي. ومن أجل تخفيف الطابع المجرد والنظري لهذه العقلانية كان من الواجب وصفها بالواقعية. ولأن كل عقلانية مهددة بطبيعتها كي تتحول إلى وثوقية، كان لا بد من وصفها بالنقدية. وأخيراً يمكن إضافة وصف آخر إلى العقلانية الرشدية، وهي كونها عقلانية تاريخية، لأن الإسهام الرشدي لم يكن في نظر الجابري إسهاماً فردياً غريباً عن البيئة الفكرية العامة التي عاش فيها، بل هو امتداد لتيار بدأ تأسيسه من قِبَل ابن حزم ليستمر مع ابن تومرت ومع الشاطبي إلى أن يصل إلى ابن خلدون. والعبارة التي تلخص هذا التيار هي «الروح الرشدية». إنها بالفعل صورة كاملة، كتلك التي تنسجها أحلامنا. إذاً حلمان يتقاطعان: حلم بالعقلانية في تاريخنا، وحلم بالعقلانية في مستقبلنا. أو قل إنه نوع من تفسير الحلم بحلم آخر.

الفصل الحادي عشر

نقد العقل العربي في مرآة «التراث والتجديد»

حسن حنفي(*)

أولاً : علم القراءة

ازدهرت المشاريع العربية المعاصرة في مصر والشام والمغرب، ويحاول الخليج الآن اللحاق بها. كانت مصر والشام منبع النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع، وازدهر المفكرون والكتّاب والأدباء والمصلحون الشوام في مصر. وعاش رواد النهضة العربية بتياراتها الثلاثة في مصر، الأفغاني رائد الإصلاح الديني، والطهطاوي رائد الفكر الليبرالي، وشبلي شميل رائد الفكر العلمي العلماني. فكان من الطبيعي أن تتولد بعض المشاريع العربية المعاصرة في مصر بعد العصر الليبرالي في النصف الأول من القرن العشرين، وبعد الفترة القومية في النصف الثاني منه، وتتبلور بعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧. كان نصارى الشام على دراية بالتيارات والمذاهب الفكرية والعلمية والسياسية في الغرب، كما كان القدماء على علم بثقافة اليونان. وكانت مصر أيضاً بفضل عصر الترجمة الثاني في عصر محمد علي نموذجاً لبناء الدولة الحديثة.

وازدهرت المشاريع العربية المعاصرة في المغرب لتأثرهم بالمشرق وبمشاريعهم الفكرية. فقد كانت مصر مصدراً للثقافة العربية المعاصرة. وكان كتّابها وروادها يشعون خارج مصر، ومجلاتها الثقافية منتشرة خارج الحدود. وكان المغرب ينهل من الثقافة الغربية، خاصة الفرنسية. يعرف مثقفوه اللغة الفرنسية، وعلى دراية بثقافة الحي

(*) استاذ الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

اللاتيني وتياراته ومصطلحاته وأساليبه. وكان هناك هامش من الحرية الفكرية للنخبة طالما أنها لا تتحدث إلى الناس مباشرة ولا تتعامل مع ثقافتهم الوطنية لتثويرها وإدخالها عاملاً في حركات التغيير الاجتماعي وفي مسار التاريخ. لم يشأ المغاربة أن يفوتهم قطار المشارقة في مصر والشام لتجديد الفكر العربي. وتوالت الأجيال متلاحقة ومتسارعة، كل جيل لاحق يريد أن يزحزح الجيل السابق كي يبقى في الميدان وحده، مع أن السماء البهيم يتحمل أكثر من نجم ساطع[1]. فالعلاقة بين الأجيال في المغرب مبنية على التبادل وليست على التكامل.

وطالما تساءل الناس: لماذا بقيت المشاريع العربية المعاصرة التي كانت ردّ فعل طبيعياً على المستوى الفكري على هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، كل منها بمفرده كالنجوم الزاهرة، يسطع وحده، دون أن تتلاقى أنوارها حتى يقوى بعضها بالبعض الآخر، تتجاور في ما بينها من أجل أن تتكامل، أو تتقاطع في تعددية خلاقة؟

بل إن العادة قد جرت من البعض الذين يودّون اللحاق بهذه المشاريع ويتعلقون عليها بحثاً عن شهرة أو مزايدة في علم أو زحزحة لموقع، أن يقصّوا كل غصن أينع بدعوى قصره، ويقطعوا كل شجرة نبتت بدعوى ميلها، وينزعوا كل زهرة تفتحت بدعوى احتمال الذبول. يبدو أننا في فكرنا الحديث لم نعرف كيف نتكامل، بل نتقاطع. وإذا مالت شجرة عند أحدنا فلا يقطعها آخر، بل يقيمها، وإذا نقصت ساق منضدة عند واحد، فليكملها آخر حتى لا تقع. فالعمل الجماعي، عمل الفريق، أولى من البطولات الفردية بين الخصوم، كل خصم يريد تسجيل هدف في مرمى الآخر[2]. وهناك فرق بين الحوار والهدم، بين التساؤل والتقويض، بين إكمال الناقص والقضاء عليه، بين التقدم خطوة والرجوع إلى الوراء خطوتين، بين التسامح والعدوان، بين المحبة والعقاب، بين المسيحي واليهودي.

وربما يتساءل البعض الآخر: لماذا لا يذكر أصحاب المشاريع العربية المعاصرة بعضهم بعضاً، ولا يحيل بعضهم على بعض حتى ينشأ حوار، ويعرف الناس أوجه الاتفاق والاختلاف بينها؟، بل و لماذا لا يخاصم بعضهم بعضاً أيضاً ويتناطحون في

(١) كان الرائد الأول محمد عزيز لحبابي، اول حاصل على الدكتوراه في الفلسفة في المغرب العربي ومؤسس الجمعية الفلسفية المغربية، تلاه عبد الله العروي ليحل محله، ثم محمد عابد الجابري ليحل محل العروي، والآن يريد طه عبد الرحمن متسارعاً ان يحل محل الجابري، اما عبد الكبير الخطيبي فآثر ان يخاطب الجمهور الفرنسي.

(٢) وذلك مثل محاولات جورج طرابيشي اولاً وطه عبد الرحمن ثانياً لدراسة **نقد العقل العربي** بمعنى تجريحه وإزاحة صاحبه من «عرشه» في الفكر العربي المعاصر.

ما بينهم كما تفعل إحدى القنوات الفضائية الذائعة الصيت التي تصدر في قطر صغير الحجم، وكأن الفكر لا يكون إلا إقصاء متبادلاً، كما يفعل الحكام حفاظاً على كرسي الحكم.

وقد يلاحظ البعض إخفاء بعض المصادر المعاصرة في **نقد العقل العربي** وليس فقط عدم الإحالة إلى الأقران. فالتفرقة بين الإنشاء والخبر معروفة منذ أوائل السبعينيات[٣]. قد يذكر نقد العقل العربي ما لا يأخذ منه. وقد يصمت عما يأخذ عنه. بل إن بعض التعبيرات نالت من الشهرة، بحيث أصبحت لاصقة بصاحبها مثل «المعقول واللامعقول»، حتى ولو بصياغات أخرى مثل «المعقول الديني واللامعقول العقلي»[٤].

وقد تكون الإجابة أن العادة لم تجر على دراسة الأقران وهم ما زالوا في قمة العطاء، وهو تقليد جامعي أصيل. فالمفكر ما زال يدرس ويعطي. وربما اختار شيئاً لم يصدر بعد. كما أن الاحترام الواجب للمفكرين يلزم عملياً بهذا الموقف، ليس تجاهلاً ولا تناسياً، بل تقديراً واحتراماً يصل إلى حد الإجلال في بيئة ثقافية خلطت بين النقد والتشهير، والحوار والإقصاء، والتكامل والأحادية. ومع ذلك، لكل قاعدة استثناء، وما فائدة الحوار بين الأقران إذا كان حواراً لم يعد أحد الطرفين فيه حاضراً إلا من خلال أعماله؟ الحوار بين الأحياء وحضور الطرفين ربما يكون أنفع للإثنين وللناس من الحوار بين حاضر وغائب قد يشوبه ظلم غير مقصود على الغائب[٥]. فالتحية للأقران في الدنيا والإجلال لهم أفضل من نعيهم في الدنيا، تخليداً لذكراهم في الآخرة.

ليس الهدف من تحية الإكبار والإجلال للعقد السابع هو التقريظ والمدح والتفخيم والتعظيم الذي يشوبه التقليد في أحسن الأحوال والنفاق في أسوأ الأحوال ﴿**قُتل الخراصون**﴾[٦]، بل المقصود هو إعادة بناء الموضوع في إطار الذات من منظور آخر، ومن موقع مخالف، وربما في زمن آخر. والمتن والشرح واجهتان لعملة واحدة، والمقروء والقراءة فعلان متكاملان. فلولا نقد أرسطو لأفلاطون ما كان

(٣) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ٢٠٥-٢٥٦.

(٤) انظر: زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري** (القاهرة: دار الشروق، [د. ت.])، ومحمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٣٤-١٦١.

(٥) حدث هذا الإستثناء من قبل في دراستين سابقتين: **التأويل بين الخاصة والعامة: دراسة في بعض أعمال نصر حامد ابو زيد**، ص ٤٣٣-٥١٢، و«قاسم أحمد بين نقد القدماء وإدعاء المحدثين،» في: حسن حنفي، **حوار الأجيال** (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨)، ص ٥١٣-٥٢٧.

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة الذاريات،» الآية ١٠.

أرسطو ولا أفلاطون. ولولا نقد الكانطيين لكانط، لمات كانط ولما ظهر الكانطيون. ولولا نقد اليسار الهيغلي لهيغل، لما كان الهيغليون الشبان ولمات هيغل. ولولا تطبيق فلاسفة الوجود المنهج الظاهرياتي لهوسرل ورفع القوسين وإصدار الأحكام على الوجود، لمات هوسرل ولما ازدهر فلاسفة الوجود[٧]. وهذا هو منهج القراءة الذي استعمله ألتوسير في قراءة **رأس المال**، قراءة على قراءة ماركس للاقتصاد التقليدي عند ريكاردو وآدم سميث من أجل اكتشاف بنية حاول النصان الأول والثاني العثور عليها.

«القراءة» هي رؤية مشروع في مرآة مشروع آخر. لا خطأ فيها ولا صواب، بل انعكاس صورتين في مرآة مزدوجة، مرة يقوم مشروع **التراث والتجديد** فيها بدور المرآة، ومشروع **نقد العقل العربي** بدور الموضوع الذي يعكس صورته في المرآة، ومرة أخرى يقوم مشروع **نقد العقل العربي** بدور المرآة، ومشروع **التراث والتجديد** بدور الموضوع الذي ينعكس فيها. والصورة تعكس الموضوع طبقاً لطبيعة المرآة في كلتا الحالتين. وبالتالي يصعب معرفة مدى مطابقة الصورة للموضوع. الغرض من الصورة ليس معرفة الحقيقة الخارجية، الموضوع نفسه، بل مجرد تعدد الصور بتعدد المرايا من أجل إثارة الذهن والحث على التأمل والتفكير.

لا يوجد في القراءة خطأ وصواب، بل تتعدد الرؤى والمواقف التي من خلالها تتم القراءة. ولا توجد قراءة واحدة مطلقة تجبّ غيرها من القراءات، بل هناك عدة قراءات متساوية في ما بينها بتعدد المرايا والزوايا. ولا يوجد فهم مطلق لنص ولا شرح واحد لمتن حتى عند صاحب النص أو المتن، عند المقروء أو القارىء، بل تتعدد قراءات النص عند صاحب النص لنصه، وعند صاحب الشرح لشرحه. القراءة إكمال مشترك وعمل جماعي للطرفين المتحاورين أو أكثر حتى تتعدد الصور في عدة مرايا متعددة الأشكال للتساؤل والمراجعة الجماعية، والعودة إلى البداية، المشاريع العربية المعاصرة باعتبارها مقاصد حضارية. وهذا ما يقره **نقد العقل العربي** في أحد أجزائه، إذ يصرح بأنه لا يوجد خطأ كبير أو صغير، كبير في العقل السياسي العربي، وصغير عند من يراجعه ويقرأه ويصححه، بل هناك مقاربات متعددة وقراءات مختلفة[٨].

---

(٧) انظر: حنفي، **حوار الأجيال**، ص٥و٩٠.

(٨) «هل نحتاج إلى القول إن هذا العمل مجرد بداية وتدشين يكتنفه حتماً ما يكتنف كل عمل مماثل من قصور وتقصير وأخطاء، عسى ان تكون أخطاؤنا الكبيرة سبيلاً لغيرنا إلى تجاوزها إلى أخطاء أقل وأصغر». انظر: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٥٣.

القراءة نوع من نقل الموضوع إلى الذات. فالموضوع لا يتحدث عن نفسه إلا من خلال الذات. وكل ذات إنما تحول العالم إلى صورة فيها. فكل شعور هو شعور بشيء. لذلك يصعب في علم القراءة الحديث عن الموضوع من دون تحليل الذات أو الحديث عن الذات من دون تحليل الموضوع.

وما يهم في القراءة هو البنية والقصد. البنية لمعرفة البناء، والقصد لمعرفة الغاية منه. أما التفاصيل فهي مواد البناء. وهي أقل أهمية من الرسم الهندسي ومن القصد في الاستخدام.

ليست القراءة عرضاً «موضوعياً» للرباعية. فكل عرض تشويه عن قصد أو عن غير قصد، والأفضل قراءة الأصل دون التلخيص. والعرض لا يفيد. يميت النص ويموت العرض بعد حين. لا غاية منه ولا هدف إلا مجرد استعراض قدرات العارض على الفهم والتعبير.

ليست القراءة نقداً، أي بيان المثالب والعيوب وأوجه النقص. النقد بهذا المعنى استبعاد للنص، وكتابة نص بديل. في هذا النوع من النقد يضع الناقد نفسه بديلاً من المؤلف، ويكتب النص بدلاً منه. يزيح المؤلف ونصه ويكتب هو نصاً جديداً. والنص الأول ما هو إلا مناسبة لإظهار النص الجديد. تنقلب الوسيلة غاية، والغاية وسيلة.

ليست القراءة مقارنة على التجاور بين مشروعين فكريين، أحدهما بجوار الآخر وكأنهما كرتان متلاصقتان، مقارنة خارجية دون أن تدخل في بنية كل مشروع وتكوينه، وأهدافه ومقاصده، وأسلوبه ومصطلحاته، كبضاعتين في سوق المنافسة لاجتذاب أكبر عدد ممكن من الشارين.

القراءة هي رؤية كل مشروع من منظور المشروع الآخر على التوالي، المرآة المزدوجة التي تكشف صورة كل مشروع في ذهن المشروع الآخر، مجرد جدل للصور وتعدد للمرايا من أجل الإثراء المتبادل، تكشف أبعاد الموضوع، وتعدد الرؤى. هي رسم صورة للأخ في صدر أخيه، فنحن نعيش في عالم من الصور الذهنية وليس الوقائع المرئية.

وكل قراءة تأويل، أي وضع للموضوع في رؤية للذات من أجل اكتشاف أبعاد جديدة من خلال الحوار بين الذوات وتطوير المشروعين معاً، المقروء والقارىء، دون إصدار حكم إيجابي أو سلبي، للاتفاق أو للاختلاف، للتصويت أو للتخطئة، للاستحسان أو للاستهجان.

وتتجاوز القراءة المماحكات اللفظية والمعلومات التاريخية وتفاصيل النصوص

والتعليم المزدوج إلى المقاصد الكلية والأهداف العامة والمواقف الفكرية. هي قراءة الأستاذ، وليس تصحيح التلميذ، قراءة المفكر المسؤول، وليست قراءة المراهق المبتدئ.

ثانياً: المرآة المزدوجة

ولن يتم الحديث عن مشروع **التراث والتجديد** حديثاً مباشراً، بل يظل كمرآة تعكس مشروع **نقد العقل العربي**. البنية الثنائية في مشروع **التراث والتجديد** تكشف البنية الثلاثية في مشروع **نقد العقل العربي**. والبنية الثابتة الوصفية في مشروع **نقد العقل العربي** سواء في التكوين، أو في البنية، البيان والعرفان والبرهان، إنما تنعكس في المسار التاريخي المتحرك في مشروع **التراث والتجديد**، «من العقيدة إلى الثورة»، «من النقل إلى الإبداع»، «من النص إلى الواقع»، «من الفناء إلى البقاء»، «من النقل إلى العقل»، اللفظ الأول يشير إلى القدماء، واللحظة التاريخية الماضية، واللفظ الثاني يشير إلى المحدثين، واللحظة التاريخية الثانية.

ويبدأ مشروع **نقد العقل العربي** من العقل، في حين يبدأ مشروع **التراث والتجديد** من التراث الذي عرضه صاحب مشروع **نقد العقل العربي** من قبل في **نحن والتراث**، وفي الفترة نفسها تقريباً التي ظهر فيها **التراث والتجديد** عام ١٩٨٠. التراث هو مجموعة العلوم النقلية العقلية الأربعة، والعلوم النقلية، والعلوم العقلية الخالصة. والتجديد هو إعادة بناء هذه العلوم طبقاً لتحديات العصر الحاضر.

وإذا كان مشروع **نقد العقل العربي** يبدأ بالنقد، أي بيان المعوقات، فإن مشروع **التراث والتجديد** يهدف إلى إعادة بناء العلوم القديمة بعد أن تحولت إلى مخزون نفسي ثابت بناء على توهم أن الحضارة الإسلامية هي لحظة واحدة في تاريخها هي اللحظة اليونانية الرومانية، والفارسية، والهندية القديمة، وليست لحظات متجددة في كل مرحلة تجاور فيه الحضارة الإسلامية حضارات أخرى مثل الحضارة الغربية الآن منذ أكثر من مائتي عام.

وإذا وصف مشروع **نقد العقل العربي** العقل بأنه عربي، فإن مشروع **التراث والتجديد** لا يصف هوية، بل يستعمل ضمير المتكلم الجمع «تراثنا القديم» في الموقف من «التراث القديم» كعنوان فرعي، ويترك لكل باحث تحديد مضمون هذه الهوية الجمعية. فالباحث منا يولد في مصر من الأمصار، لغته العربية أو غير العربية، وثقافته إسلامية، من المحيط إلى الخليج إلى الصين، بل إن اللفظ الأثير في **التراث والتجديد** هو الموروث، وأحياناً الموروث القديم في مقابل الوافد، وأحياناً الوافد الجديد.

الصفة الغالبة في **نقد العقل العربي** هي العربي أو الجمع بين الصفتين العربية والإسلامية، ففي خاتمة **تكوين العقل العربي** يستعمل لفظ «عربي» في «العقل العربي»، «الزمن الثقافي العربي»، «الفكر العربي»، «الثقافة العربية»، «العالم العربي»[٩]. والثقافة العربية تظهر في العنوان الفرعي في «العقل الأخلاقي العربي» وهو «دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية»، ويعقد لها قسم خاص بعنوان «نظم القيم في الثقافة العربية»، وأحياناً يظهر «الموروث العربي»، وأحياناً يظهر لفظ «الموروث الإسلامي» دون العربي[١٠]. ويظهر مرة واحدة تعبير «الموروث القديم»[١١]. وأحياناً تضم صفة «إسلامي» مثل الثقافة العربية الإسلامية[١٢]. والموضوع ما زال موضع شد وجذب بين الباحثين بناء على انتماءاتهم الأيديولوجية وولاءاتهم الوطنية وممارساتهم العملية.

قام **التراث والتجديد** على قسمة التراث إلى مجموعات من العلوم طبقاً للقسمة الثلاثية التقليدية: العلوم العقلية النقلية الأربعة: علم أصول الدين، علم أصول الفقه، علوم الحكمة، علوم النصف، والعلوم النقلية الخالصة الخمسة: القرآن، الحديث، التفسير، السيرة، الفقه، والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى، والطبيعية كالطبيعة والكيمياء والطب والصيدلة، والنبات والحيوان والمعادن. وقد دخلت الجغرافيا والتاريخ ضمن علوم الحكمة، وربما أيضاً اللغة والأدب.

في حين قام **نقد العقل العربي** على قسمة العقول إلى سياسي وأخلاقي، وهما أفضل في الفلسفة العملية مع تغيير الترتيب، الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل، أي الاقتصاد. وتكون الفلسفة النظرية، المنطق والطبيعيات والإلهيات، قد حضرت في **تكوين العقل العربي**، و**بنية العقل العربي** ولو جزئياً. وتكون قسمة العلوم الثلاثية إلى عقلية ونقلية خالصة وعقلية خالصة قد تشعبت في الرباعية النقدية، تنتقل من علم إلى آخر، فالمهم ليس العلم، بل العقل اختراقاً للعلوم عرضياً وليس إعادة بنائها طولياً، ومزجها في مادة واحدة دون التمييز بينها في عدة مقاصد. فقد قام كل علم

---

(٩) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١١، ٣٦-٣٧، ٥٥-٥٦، ٧٤-٧٥، ٩٥-٣٣٢ و٢٥١.

(١٠) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٣-١٣١، ٢٥٤-٤٩١، ٥٣٢-٥٣٥، و٦٢٠.

(١١) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٩٨-١٣١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨٦و٢١٩.

لتحقيق مقصد خاص ووظيفة معينة، علم أصول الدين لتنظير العقيدة، وعلم أصول الفقه لتقعيد الشريعة بداية بالمصلحة، وعلوم الحكمة لحوار الحضارات والتعبير عن ثقافة الأنا بلغة الآخر، وعلوم التصوف لتحويل الثقافة إلى تجارب حية ومناهج شعورية ذوقية وجدانية.

وإذا كان **التراث والتجديد** قد وضع بيانه الأول الذي يحدّد رؤية المشروع وجوانبه المتعددة أشبه بالمانفستو المعروف في تاريخ الفلسفة، كما وضع الطيب تيزيني بيانه في «من التراث إلى الثورة»، فإن **نقد العقل العربي** خلا من بيان تنظيري أول، مانفستو المشروع. قد يعتبر **نحن والتراث** هو البيان النظري، وهو في الحقيقة دراسات تطبيقية عن الفارابي وابن سينا وابن رشد أكثر من بيان نظري لمشروع **نقد العقل العربي** في بنيته الرباعية، ومراحله المختلفة(١٣).

التراث والتجديد واضح في أهدافه ومقاصده، غير مباشر في أساليبه وآلياته. ما في القلب على اللسان بحيطة وحذر وباستعمال بعض آليات التخفي من السلطات ونظم الحكم. في حين أن **نقد العقل العربي** قد يكشف غير ما يستر، ويعلن غير ما يبطن. يحتاج إلى تأويل وإلى قراءة ما بين السطور. ويشارك في ذلك أيضاً مشروع **نقد العقل الإسلامي** لأركون. ويكشف عن ذلك بصراحة **العقل السياسي العربي** الذي يحركه الدين أو القبيلة والعشيرة والأسرة أو الغنيمة والمال والسلطان. وكان **العقل السياسي العربي** غير قادر على الفكر السياسي المنزّه. فعند العرب تكمن الشعوبية في السياسة، واللامعقول في بنية الثقافة والوجدان، والرذة والكبوة في التاريخ.

نقد العقل العربي مشروع معرفي خالص، أو بلغة الأخوة الأثيرة في المغرب والألفاظ المعربة «إبيستمولوجي». وحدة التحليل لديه هي «الإبيستيمة» بلغة فوكو. وهو الطابع العام للمفكر المغربي حتى وهو في ذروة نضاله الوطني. في حين أن **التراث والتجديد** مشروع عملي «خالص» يهدف إلى التغيير وليس إلى التنظير، وإلى الحركة وليس إلى الفهم. هو مشروع «تحريضي» في نظر **نقد العقل العربي**.

ويميّز بين «المعرفي» و«الأيديولوجي» بعد أن خلط العقل العربي بينهما. المعرفي هو النظر الخالص دون أي توجه أيديولوجي، وهو ما يصعب تحقيقه. فالمعرفة الأداة

---

(١٣) يحيل **العقل الأخلاقي العربي** إلى **نحن والتراث**، انظر: الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص٢٣؛ ويحيل **تكوين العقل العربي إلى نحن والتراث** ٩ مرات. انظر: الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١٦١-١٨٤، ٢١٥-٢١٦، ٢٥١-٢٥٢، ٢٩١-٢٩٢ و٣٣٠.

والأيديولوجيا الغاية والهدف، بل إن التمييز بين المعرفي والأيديولوجي هو نفسه موقف أيديولوجي، يخبِّىء المعرفي فيه «أيديولوجيا ضمنية»، مثل الذي يميز بين الدين والسياسة بهدف نزع سلاح الدين كأيديولوجيا سياسية من أيدي الخصوم، ويأخذ موقفاً أيديولوجياً مضاداً باسم: لا سياسة في الدين، ولا دين في السياسة[١٤].

ونظراً لأهمية الموضوع، فإن القسم الثاني من **تكوين العقل العربي** كله، وهو الأكبر والأضخم، وضع تحت هذا العنوان «تكوين العقل العربي المعرفي والأيديولوجي في الثقافة العربية»[١٥] والتفرقة بين الإيبستمولوجي والمعرفي من الأدبيات الماركسية الفرنسية[١٦].

ولا يوجد تفضيل لأحد الموقفين على الآخر. إنما هي اختيارات حياة وقدرات ذهنية. فالوعي العملي ليس له قدرة على البحث النظري المجرد. والوعي النظري ربما يستنكف من الوعي العملي المباشر. وإذا عمل الكل بالبحث النظري، فمن الذي يطفىء النار والمنزل يحترق؟ لقد خرج **التراث والتجديد** من المشرق، من أتون النار وصرخات الشوارع، في فلسطين وكشمير، وبعد ذلك في الشيشان وأفغانستان والعراق. وخرج **نقد العقل العربي** في ربوع المغرب الفتان، بجباله ووديانه وسواحله وصحرائه. وقد يحترق «التراث والتجديد» بنار احتلال سبتة ومليلة قدر احتراقه بفلسطين. فالوعي العربي ليس محدداً بمناطق جغرافية. وإذا صحت مقولة **نقد العقل العربي**: لقد تمشرق المغرب، وتمغرب المشرق، فقد تصح مقولة **التراث والتجديد**: «ليت المغرب يتمشرق قدر تمغرب المشرق».

نقد العقل العربي يبدأ من الماضي، وتحليل الأعمال الثقافية، وهم الحاضر مسكون فيه، ومن ثم يبدأ بإعادة ترتيب الأحداث على نحو تراجعي في ما يبدو في «الزمن الثقافي العربي ومشكلة التقدم»[١٧]، في حين أن **التراث والتجديد** يبدأ من هم الحاضر، ويجد الماضي كمخزون نفسي حالاً فيه.

ويظهر الحاضر على استحياء في **تكوين الفكر العربي** في الخاتمة «العلم والسياسة

---

(١٤) انظر: أبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي، **النظر والعمل: والمأزق الحضاري العربي والاسلامي الراهن** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣)، وحسن حنفي، «علوم الوسائل وعلوم الغايات: دراسة في أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافتين المصرية والمغربية في العصر الحديث،» في: حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ٢ ج (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨)، ج ٢، ص ١٦٨-١٧٨.

(١٥) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٧٥ و٣٢٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٧-٥٤.

في الثقافة العربية» إجابة عن سؤال «المعرفي والأيديولوجي في الثقافة العربية»[١٨]. كما يبدو في **بنية العقل العربي** أيضاً في الخاتمة العامة «من أجل عصر تدوين جديد»[١٩].

وكذلك يظهر الحاضر على استحياء في **العقل السياسي العربي**، القسم الثاني «تجليات». العناوين معاصرة والمادة قديمة: «دولة الملك السياسي» تعني الدولة الأموية الأشعرية، و«ميثولوجيا الإمامة» تعني دولة الشيعة، و«حركة تنويرية» تشير إلى الاعتزال، و«الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة» تشير إلى التراث الفقهي السياسي من الماوردي والفراء حتى ابن الأزرق، و«الخاتمة» من أجل استئناف النظر، «خلاصات وآفاق» «تشير إلى المؤرخين، وأيضاً كيفية استعمال المروءة العربية كقيمة أرستقراطية في مشروع النهضة[٢٠]».

ويتضح ذلك تماماً في **العقل الأخلاقي العربي**. فبعد عرض أمهات المتون الأخلاقية الوافدة من فارس أو اليونان أو الموروثة من التصوف أو الأصول أو الأخلاق العربية قبل الإسلام، يبدأ السؤال في الخاتمة «خلاصات وآفاق»: «لم يدفنوا بعد أباهم أردشير» لطرح الماضي في الحاضر، وإجابة الماضي عن سؤال الحاضر. ويظهر الحاضر صراحة في المقدمة «الفكر الأخلاقي العربي: الوضع الراهن»[٢١].

كان يمكن تثوير الماضي من أجل فك الحصار عن الحاضر، وإعادة بناء الموروث الأخلاقي القديم حتى يصب في الوعي الأخلاقي المعاصر، وخاصة أن المقدمة في **العقل الأخلاقي العربي** حول «الفكر الأخلاقي العربي: الوضع الراهن»، والخاتمة «خلاصات وآفاق»: «لم يدفنوا بعد أباهم أردشير» أي أخلاق الطاعة[٢٢]. فالهم كيفية الانطلاق من أزمة الحاضر إلى حاضر المستقبل. وهو يقتضي فك إزار الماضي وعدم الاكتفاء بتحليله.

في خاتمة **العقل الأخلاقي العربي**، هناك نعي العرب لأنفسهم، لغياب نظام واحد للقيم، بعد الانقلاب من الشورى إلى الملك العضود بسبب مبدأ «طاعة السلطان

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٢-٣٥١.

(١٩) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٥٥٥-٥٧٤.

(٢٠) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص٦٢١-٦٣٤.

(٢١) المصدر نفسه، ص١٩-٢٨، و٥٣١-٥٣٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٧-١٨، و٦٢١-٦٣٠.

من طاعة الله» و«الدين والملك توأمان». فقد حمل العرب ليس فقط وزر آدم، بل وزر الفتنة وعلى «وحدانية التسلط»، وهو تعبير ابن رشد، وإلى «مدينة الجبارين». وتأتي العبارة الأخيرة «لم ينهض العرب والمسلمون بعد ولا إيران ولا غيرها من بلاد الإسلام، النهضة المطلوبة. والسبب عندي أنهم لم يدفنوا بعد في أنفسهم أباهم أردشير»[٢٣].

يستعمل **نقد العقل العربي** أحياناً أسلوب المتكلم، الضمير الأول وفعل القول «أقول» وهو أسلوب شفاهي، في حين يستعمل **التراث والتجديد** الأسلوب الموضوعي تاركاً الموضوع يكشف عن نفسه دون أن يعلن عنه المؤلف بصيغة القول. والأول أكثر موضوعية وتنظيراً إلا في الأسلوب الأدبي والصياغة القولية. والثاني أكثر أدبية في الصياغة واستعمالاً للمجاز والصور الأدبية، ولكنه حريص على موضوعية الخطاب في الشخص الثالث بداية بالأشياء ذاتها خارج نطاق القول[٢٤]، بل أحياناً يخاطب القارىء أيضاً، ويحوّل الكاتب إلى محاضر يستمع إلى القارىء[٢٥].

وإذا لاحظ البعض أن المنهج المستعمل في **التراث والتجديد** هو المنهج الظاهرياتي «الفينومينولوجي» ومصطلحاته مثل الشعور، فقد يلاحظ البعض الآخر أن المنهج المستعمل في **نقد العقل العربي** هو المنهج البنيوي ومصطلحاته مثل البنية أو «الإيبستيمة» أو «نظام المعرفة». وفي **العقل الأخلاقي العربي** يصرح بأن المنهج المتبع هو «المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي»[٢٦].

وتتعدّد المناهج وتتكامل في ما بينها ولا تتضارب، يقصي بعضها البعض. المنهج التاريخي يستقصي وينقب ويحفر حتى يستخرج البنية من أعماق التاريخ، والمنهج البنيوي يسيطر على التاريخ ويتحكم في فهمه حتى لا يتحول إلى شظايا متناثرة لا رابط بينها. وهي الوظيفة نفسها التي يقوم بها «القانون التاريخي» أو «روح التاريخ».

ويستعمل مفهوم «اللاشعور السياسي» و«اللاشعور الجمعي» من الأدبيات الغربية من دوبري (Dubray)[٢٧]. كما تستعمل مفاهيم أخرى مثل «المخيال

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص٦٣٠.

(٢٤) «عندما ما قدمت خطاطة مشروع هذا الكتاب في محاضرة ألقيتها قبل نحو أربع سنوات (عام ١٩٩٧) لم أكن مستوفياً جميع المراجع الممكن الحصول عليها . . .» انظر: الجابري، **نقد العقل العربي**، ص ٥٩٣.

(٢٥) «نحن ندرك جيداً ان القارىء سيتساءل وبإلحاح . . .». انظر: الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١٩١.

(٢٦) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص ١٣١.

(٢٧) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ١٣.

الاجتماعي». فالغرب هو الذي يعطي المناهج والأدوات والمفاهيم اعتزازاً بدوره المنهجي. والسؤال هو: ألا يمكن دراسة التراث القديم بمناهج ومفاهيم أكثر ملاءمة مستمدة منه حتى يتطابق المنهج مع الموضوع؟ وهو سؤال ما زالت الإجابة عنه بعيدة المنال تتراءى في الأفق البعيد.

وإذا كان **التراث والتجديد** قد ميّز تماماً بين الجبهة الأولى «موقفنا من التراث القديم» والجبهة الثانية «موقفنا من التراث الغربي»، فإن **نقد العقل العربي** قد جمع بين الميدانين. درس «العقل العربي» ربما بآليات ومصطلحات ومناهج الثقافة الغربية من أجل التحديث. فتكثر أسماء المؤلفين الغربيين منذ القسم الأول في «**تكوين العقل العربي**» بعنوان «العقل العربي... بأي معنى؟»: أسماء فوكو وباشلار ولالاند وبياجيه وكوندرسيه، مع تعبيرات مثل «نظام معرفي». وتتضح في فهرس الأعلام كثرة الأسماء الغربية، مستشرقين وفلاسفة، مندسين في العقل الأخلاقي العربي بصرف النظر عن الوافد اليوناني الفارسي القديم[٢٨]. وبالرغم من أن **العقل الأخلاقي العربي** أراد التخلص من هاجس الردّ على الغربيين، وهاجس اكتشاف قيم عصرنا في إسلامنا، إلا أن عدم التمايز بين الجبهتين جعل الإحالة على كليتهما غير ذات دلالة[٢٩]. وتتعدى استعمال الثقافة الغربية من الأصول الأولى إلى الدراسات الثانوية في الاستشراق أو تستعمل ألفاظه مثل «المحمدية» إشارة إلى الإسلام أسوة بالمسيحية المشتقة من اسم المسيح. والإسلام ليس مشتقاً من اسم محمد (ﷺ)[٣٠].

كان يمكن استغلال الهامش لوضع المقارنات مع التراث الغربي مثل معاني لفظ «valeur» واشتقاقه ومصطلح «سلم القيم» والاستشهاد بنص من بورديو[٣١]. ومع ذلك تستعمل المصطلحات الغربية بمعان مستقلة عن استعمالها في الغرب، بل بمعان متسعة دون تشوية لها حتى تسمح بإدخال معان جديدة من ثقافات أخرى[٣٢]. ومن ذلك مفهوم «اللاشعور الجمعي» و«الشعور السياسي» المستعار من دوبري أي المخزون النفسي من الموروث السياسي القديم[٣٣]. وكذلك استعارة مفهوم المخيال الاجتماعي

---

(٢٨) من الفلاسفة الغربيين: كانط، بورديو، روسو، ديكارت، سارتر. ومن المستشرقين: غولدزيهر، نللينو.

(٢٩) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص ٢٨.

(٣٠) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ٥٧-٦٣.

(٣١) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٥٥.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١١.

من علم الاجتماع المعاصر[٣٤] وأهميته في الدراسات الاجتماعية والأدبية والسيميائية لوصف الإمامة عند الشيعة[٣٥]. وتستعمل بعض الألفاظ المعربة مثل «ميثولوجيا» و«الإنتلجنسيا» و«الأيديولوجيا». كما يعتمد على كتاب برتراند بادي أحد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين وهو: **الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام**[٣٦].

وتوضع الحضارة الإسلامية في طورها الأول في حقبة العصور الوسطى الغربية مع أن لكل حضارة تحقيبها الخاص نظراً لتعدد مسارات التاريخ. فالوسيط في الغرب هو العصر الذهبي عندنا. والحديث في الغرب هو الوسيط عندنا، وما بعد الحداثة في الغرب هو الحداثة عندنا[٣٧].

ويبدو الغرب إطاراً مرجعياً لدراسة بلاد الإسلام مثل تلازم الحداثة له وللنظام الرأسمالي في الغرب، وهي مماثلة مستحيلة، لتفاوت المرحلتين التاريخيتين[٣٨].

والمنهج العلمي هو المنهج السائد في الغرب في الطبيعة (نيوتن لابلاس)، وفي الفيلولوجيا (فقه اللغة)، وفي الإثنولوجيا (مورغان وأصل العائلة)، وفي علم المستحاثات (كوفييه)، وفي البيولوجيا (داروين ونظرية التطور)، وفي فلسفة التاريخ (هيغل...)، والتحليل المادي (ماركس) ولوكاتش والماركسية الجديدة وموريس غودلييه. كما يشير إلى بعض الدراسات الاستشراقية على الشرق القديم مثل دراسات أيون باتو. والمنهج العلمي موجود في كل حضارة، في الصين والهند وفارس، وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة والحضارة الإسلامية دون تميز آخرها على أوائلها، وإيثار الثمار على الجذور والجذوع، والفروع والأوراق.

وكلا المشروعين يساهم في حركة التقدم العربي، وصاحباهما ينتسبان إلى الحركة التقدمية العربية والنضال الحزبي التقدمي في كل من مصر والمغرب. وتولى الحزب الذي ينتمي إليه صاحب **نقد العقل العربي** مرة الحكم. ولم يتول أي حزب أو تنظيم ينتمي إليه صاحب **التراث والتجديد** الحكم ولا مرة باستثناء إيران. وظل في المعارضة وربما سيظل إلى أن يفارق. ويحظى **نقد العقل العربي** بحظوة فائقة عند القوميين لأنه يستعمل «العربي» وليس الإسلامي، ويتحدث عن الثقافة العربية والحزب الذي

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٣، و٣٢٨-٣٢٩.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣٦) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ١٧ و٦٣.

(٣٧) أو ما يُعبّر عنه بـ (L'Imaginaire sociale).

(٣٨) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٩ و٣٩.

يناضل فيه. صاحب المشروع ذو توجه قومي عربي. لذلك تقبله النظم التقدمية العربية، خاصة القومية منها، بصدر رحب وعن طيب خاطر[٣٩]. ومع ذلك، تقبله النظم الإسلامية المحافظة مثل السعودية ونظم الخليج لأنه معرفي خالص لا يمثل خطورة على النظام، ولا يؤثر في الجماهير العريضة، وإن تحادث المثقفون في ما بينهم حوله سواء من النخب الحاكمة أو من النخب المعارضة، في حين يلقى **التراث والتجديد** عند المحافظين والتقدميين معاً معارضة شديدة تصل إلى حد الرقابة والمنع. فهو تقدمي ماركسي عند المحافظين (السعودية)، وأصولي سلفي عند التقدميين (سوريا).

والمشروعان يتكاملان ولا يتضادان، يتفاعلان، ولا يتجاوران، يتداخلان ولا يتوازيان، يتماهيان ولا يتطابقان.

وإذا كان **التراث والتجديد** قد تأثر بأساتذة سابقين، خاصة بعثمان أمين الذي كان يجمع في «الجوانية» التي أصبحت الشعور بين الحركة الإصلاحية والمثالية الترتسندنتالية، لا فرق بين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال من ناحية، وديكارت وكانط وفشته من ناحية أخرى، فإن **نقد العقل العربي** ربما ليس له أساتذة داخل المغرب أو خارجه بالرغم من تتلمذه على يد علي سامي النشار الأشعري القح والذي لا يكاد يشار إليه[٤٠].

ونقد العقل العربي أكثر الموضوعات ازدهاراً في مصر. أثّر في العديد من الشبان والأجيال الجديدة[٤١]. وصاحب المشروع نجم من نجوم الفكر في مصر يُدعى إلى الندوات، ويحاضر في مراكز الأبحاث والدراسات العربية. يلتف حوله الجميع، اليمين واليسار، منظمات حقوق الإنسان والمرأة والأقليات. يكتب عنه الدارسون لبيان أهميته وكثرة الإشادة به[٤٢]. ولا يكاد يصبح الشاب الجديد مفكراً إلا بعد أن يقرأ **نقد العقل العربي** ويحاوره. و**التراث والتجديد** أكثر المشروعات انتشاراً في المغرب، وأشد أثراً في أجيال جديدة. كثرة من اليسار وقلة من الإسلاميين الذين

(٣٩) لذلك يأخذ المشروع وصاحبه مكانة بارزة في «مركز دراسات الوحدة العربية» ذي التوجه القومي.

(٤٠) انظر: حسن حنفي: «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، قراءة في الجوانية،» في: حسن حنفي، **دراسات اسلامية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢)، ص٣٤٧و٣٩٢، و**حوار الأجيال**، ص ٧٧ و١١٤.

(٤١) وذاك مثل علي مبروك مدرس الفلسفة في كلية الآداب في القاهرة.

(٤٢) وذلك مثل السيد يس، ومحمود أمين العالم، والسيد نفادي، وأحمد سالم. . .

يعتبرونه «ماركسية مقنعة». ولا يعادله في شهرته سوى مشروع مشابه في الدراسات الصهيونية[٤٣].

هذه بعض تساؤلات الناس عن **نقد العقل العربي** أهم مشروع في الفكر العربي المعاصر وأكثر المشاريع العربية المعاصرة شهرة وحضوراً وجدلاً. وربما لا توجد إجابات عنها. فالسؤال له جواب. أما التساؤل فيبقى حياً بلا جواب، دافعاً على التأمل والنظر. والعودة إلى هذه التساؤلات وإعادة طرحها وبيان إلى أي حد كان المشروعان إجابات عنها.

وهذا البحث **نقد العقل العربي** قراءة في مرآة **التراث والتجديد**، استئناف لعمل مشترك قديم «حوار المشرق والمغرب» من خمسة عشر عاماً الذي حاز إعجاب المفكرين والقراء العرب، وترجم إلى عدة لغات أجنبية، وأقيمت حوله العديد من الرسائل الجامعية، وكان نموذجاً للحوار بين المفكرين العرب تحقيقاً لوحدة فكرية في الوطن العربي، ولم يستأنف حتى الآن بين المشارقة والمغاربة إلا في صور جديدة، كما هو الحال في سلسلة الحواريات التي تقوم بها دار فكر في دمشق بين المفكرين في الوطن العربي داخل القطر الواحد أو بين الأقطار العربية سواء في المشرق أو في المغرب[٤٤]. الحوار هنا من خلال الأعمال وليس من خلال الأشخاص، بين المشاريع الفكرية وليس مع أصحابها.

أرجو من الأخ الصديق الذي شاركني العمر نفسه والجيل نفسه أن يقبل هذه الدراسة بصدر رحب، وقبول حسن، تقديراً له، وعرفاناً بفضله، واعترافاً بأثره في الثقافة العربية، وبدوره في الفكر العربي المعاصر .**نقد العقل العربي**، باعتراف جميع المنصفين، هو أهم مشروع عربي معاصر[٤٥]. ولا يأتي **التراث والتجديد** إلا في الدرجة الثانية بعده، وربما الثالثة بعد **نقد العقل الإسلامي** لثالثنا محمد أركون، وربما **من التراث إلى الثورة** لرابعنا الطيب تيزيني. وإذ أمد الله في العمر، فمن واجبي أيضاً نحو الأقران القيام بقراءات مماثلة لمشاريعهم في حياتهم، تحية لهم في العقد السابع.

ورجاء أن يبادلوني بالمثل. بداية بقراءة **التراث والتجديد** في مرآة **نقد العقل العربي**. صحيح أن أجزاء **التراث والتجديد** مسهبة، ولم تكتمل بعد، ومع ذلك فما

---

(٤٣) وهي دراسات عبد الوهاب المسيري بين الترجمة والتجميع والعرض ووضع ذلك كله في ألفاظ ومفاهيم حديثة.

(٤٤) وقد تجاوزت الآن الخمسين حواراً، منها حواراً مع صادق جلال العظم من سوريا «ما العولمة؟»، ومع أبي يعرب المرزوقي من تونس «النظر والعمل».

(٤٥) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص ٧.

صدر منها يكفي لتناول المشروع في بيانه النظري التأسيسي الأول **التراث والتجديد**، أو في ما صدر من الجبهة الأولى **موقفنا من التراث القديم** مثل **من العقيدة إلى الثورة**، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين (خمسة أجزاء)، و**من النقل إلى الإبداع**، محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة (تسعة أجزاء)، و**من النص إلى الواقع**، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (جزءان)[٤٦]. ومن الجبهة الثانية، موقفنا من التراث الغربي **مقدمة في علم الاستغراب**[٤٧]. أما الجبهة الثالثة، موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير، فما زالت في طور الكمون وفي حالة التخمر.

ثالثاً: نقد العقل العربي

نقد العقل العربي ظهر في أوائل الثمانينيات بداية بالبيان النظري «**نحن والتراث** الذي يعادل **التراث والتجديد**، وقد ظهرا معاً في العام نفسه (١٩٨٠). ظهرا بعد ما يزيد على عقد من الزمان بعد رسالة الدكتوراه: **العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي** عام ١٩٧٠ والتي صدرت عام ١٩٧١. وتوالت الدراسات بعد ذلك، والمشروع ما زال في مراحله الجنينية الأولى في محورين: التربية وفلسفة العلوم، التربية في **أضواء على مشكل التعليم في المغرب** في عام ١٩٧٣ أثناء تولي الإشراف على التعليم الفلسفي الثانوي في المغرب، و**من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية** في عام ١٩٧٧، وفلسفة العلوم في **مدخل إلى فلسفة العلوم**، جزءان، **الأول**، الرياضيات والعقلانية المعاصرة، و**الثاني**، المنهاج التجريبي وتطور الفكرء العلمي في عام ١٩٧٦. ولم يظهر الجزء الأول من الرباعية مباشرة، بل سبقه **الخطاب العربي المعاصر** في عام ١٩٨٢ تمهيداً للإطار الفلسفي العربي المعاصر وتجهيزاً للميدان. وهو ميدان أثير في المغرب يعمل فيه معظم المفكرين المغاربة، انطلاقاً من الحاضر قبل تأصيله في الماضي[٤٨]. ثم ظهر المانفستو **نحن والتراث** عام ١٩٨٠، وبين الثاني **بنية العقل العربي** عام ١٩٨٦، والثالث **العقل السياسي العربي** عام ١٩٩٠، ظهر **السياسات التعليمية في المغرب العربي** عام ١٩٨٧

(٤٦) بقيت أجزاء «من الفناء إلى البقاء» لإعادة بناء علوم التصوف، «من النقل إلى العقل» لإعادة بناء العلوم النقلية الخمسة (القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه).

(٤٧) بالإضافة إلى ترجماتنا الأربع ومقدماتها وشروحها من الفلسفة الغربية أوغسطين، أنسيلم، توما الأكويني، اسبينوزا، لسنغ، سارتر، ودراساتنا عن كانط وفولتير وهيغل وياسبرز واورتيغا، وفيكو وفيورباخ . . . ،انظر: حسن حنفي، **فشته فيلسوف المقاومة** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣).

(٤٨) وقد قام بذلك من قبل، انظر: عبد الله العروي، **الأيديوليجيا العربية المعاصرة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥). وهي رسالته للماجيستر التي كتبت أولاً بالفرنسية، «L'Ideologie arabe contemporaine».

وإشكاليات الفكر العربي المعاصر عام ١٩٨٨، **والمغرب المعاصر، الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية** عام ١٩٨٨. وبين الثالث **العقل السياسي العربي** عام ١٩٩٠، والرابع **العقل الأخلاقي العربي** عام ٢٠٠١، ظهر **حوار المشرق والمغرب** عام ١٩٩٠، **التراث والحداثة، دراسة ومناقشات** عام ١٩٩١، **المسألة الثقافية** عام ١٩٩٤، **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** عام ١٩٩٥، **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب** عام ١٩٩٥، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة** عام ١٩٩٦، **الديمقراطية وحقوق الإنسان** عام ١٩٩٧، **وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** عام ١٩٩٧، **حفريات في الذاكرة، من بعيد** عام ١٩٩٧، **الإشراف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصلية مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح... الخ**. عام ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨، **ابن رشد: سيرة وفكر** عام ١٩٩٨.

نقد العقل العربي رباعية يتم تحليلها وحدها باعتبارها أعمالاً متكاملة، سيمفونيات أو قصائد أو ملاحم أربع بصرف النظر عن مساندتها بالأعمال الأخرى في الثقافة العربية أو حتى بالسيرة الذاتية حتى يظل للعمل وحدته العضوية واستقلاله الذاتي دون ردّه إلى غيره في تفصيلات خارجية حتى لا يتحلل العمل، أو سيرة ذاتية حتى لا يتبخر العمل في التحليل النفسي[٤٩]. وبالرغم من أن الرباعية قد اكتملت إلا أن هاجس **العقل العلمي العربي** ربما ما زال يتحسس الخروج من الشرنقة[٥٠].

وتتم الإحالة إلى الأجزاء في ما بينها. يحيل الرابع إلى الأول، أي **العقل الأخلاقي العربي** إلى **تكوين العقل العربي**[٥١]. ويقوم على مفاهيم ثلاثية كما تبدو من الألفاظ الثلاثة التي تكون اسم المشروع: «نقد»، «العقل»، «العربي». وقد توالت هذه البنية في أجزاء المشروع مع تكرار مصطلح «العقل العربي» في جزأين، **تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي** مع تغيير لفظ النقد إلى «تكوين» و«بنية». فالنقد يتضمن وصف «التكوين»، أي النشأة والتطور والاكتمال، وتحليل «البنية» التي هي حصيلة التكوين وذروته. فالعقل «تكون» **أولاً** حتى أصبح له «بنية» **ثانياً**. وهو ليس عقلاً ماهوياً جوهرياً منذ البداية كما هو الحال عند ديكارت أو كانط أو الفارابي وابن رشد. ويختفي لفظ «نقد» في الجزأين الثالث والرابع: **العقل السياسي العربي والعقل**

---

(٤٩) لذلك اشترط برغسون في وصيته عدم نشر أي من مقالاته او تصريحاته خارج أعماله التكوينية الرئيسية الستة، ومع ذلك تم عصيان الوصية ونشرت هذه الأعمال الجزئية في ثلاثة أجزاء بعنوان **كتابات وأقوال** بمناسبة المئوية الأولى لميلاده عام ١٩٥٩.

(٥٠) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص ٧.

(٥١) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٢٢٨ و٤٩٢-٤٩٦.

الأخلاقي العربي، ويظل تعبير «العقل العربي» وبينهما مرة «السياسي»، ومرة أخرى «الأخلاقي».

ونظراً لاختفاء لفظ «النقد» من الجزأين الثالث والرابع، فربما تكون البنية في مشروع **نقد العقل العربي** قسمين: نظرية، وعملية، نظرية في الجزأين الأولين **تكوين العقل العربي** و**بنية العقل العربي**، ثم تطبيق ذلك في ميدان السياسة في: **العقل السياسي العربي**، ثم في ميدان الأخلاق في: **العقل الأخلاقي العربي**، وربما تأتي ميادين أخرى للتطبيق مثل العلم في «العقل العلمي العربي» وفي التاريخ «العقل التاريخي العربي»... الخ. ويأتي التطبيق في السياسة، أي الوعي الجماعي قبل التطبيق في الأخلاق، أي الوعي الفردي، وعادة ما يسبق الوعي الفردي الوعي الجماعي[٥٢].

ماذا يعني «نقد»؟ هل هو بيان الإمكانيات، كما هو الحال عند كانط؟ ربما المقصود هو بيان حدود العقل العربي، ومعوقات انطلاقه خارج هذه الحدود، والبحث عن مقومات جديدة للتحرر من العقال، كما هو الحال في المعنى الاشتقاقي لفعل «عقل». يعني «نقد» هو إعادة وصف مكونات العقل العربي من خلال الأعمال التكوينية فيه في شتى جوانب المعرفة الثقافية. يعني «نقد» عرض وتحليل وكما هو واضح في العناوين الفرعية للجزء الثاني **بنية العقل العربي** وهو «دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية»، وفي الجزء الرابع «دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية». النقد إذاً هو التحليل النقدي التاريخي لنظم المعرفة في الثقافة العربية[٥٣].

وماذا يعني «العقل»؟ هل هو ملكة للتفكير، قدرة في الذات العارفة، قوة من قوى النفس كما هو الحال عند القدماء؟ هل هو نور فطري وحس بديهي كما يراه المحدثون ابتداء من ديكارت في «الكوجيتو» أو «الأنا أفكر» عند كانط؟

«العقل» في مشروع **نقد العقل العربي** هو المنتج الثقافي، ما أبدعه العقلاء، متكلمين وحكماء وأصوليين وإشراقيين، بل أيضاً فقهاء ونحاة ومفسرين ومحدّثين ومؤرخين. العقل هو إنتاجه. العقل كملكة هو المعقول كإنتاج. العقل كذات هو العمل كموضوع. العقل ليس معطى سابقاً على نتاج التفكير، بل هو حصيلة هذا التفكير نفسه.

---

(٥٢) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص ٢٠-٢٣.

(٥٣) وهو ما يستكمله الآن نصر حامد ابو زيد وسيد القمني وما قام به باقتدار المرحوم الشيخ خليل عبد الكريم.

لذلك يكون لفظ «الفكر» أو «الثقافة» أفضل من العقل. لأن العقل أداة ومنهج، في حين أن الفكر أو الثقافة نتاج وأعمال. ولما كان هذا النتاج في العديد من العلوم لزم تصنيف العلوم أولاً كما صنفها القدماء، العلوم النقلية العقلية الأربعة، الكلام والحكمة والتصوف والأصول، والعلوم النقلية الخالصة الخمسة، القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى، أو الطبيعية كالطب والكيمياء والصيدلة والنبات والحيوان والجغرافيا. وقد فصل كل فيلسوف بالإضافة إلى المؤرخين تصنيفاً خاصاً للعلوم مثل الكندي والفارابي وابن سينا(٥٤). وهو التساؤل نفسه في **تكوين العقل العربي** في المقاربات الأولية، عقل أم ثقافة؟ والألفاظ كثيرة: التراث، الموروث، الفكر، الثقافة، الحضارة التي شارك فيها العرب وغير العرب والتي كتبت بالعربية. وبغير العربية إلى درجة قول البعض «حمل العرب الإسلام وبغيرهم ينتصر بعد المنافسة بين الإسلام «العربي» والإسلام «الأفريقي»، والإسلام «الآسيوي»، والإسلام «الأوروبي»، والإسلام «الأمريكي». كما يظهر لفظ «الموروث» الثقافي(٥٥).

وماذا يعني «العربي»؟ هل هو وصف لغوي يشير إلى كل الناطقين بالعربية، فليست العروبة بأب أو أم، إنما العروبة هي اللسان. ومن هنا يكون مسكويه وسيبويه والفارابي وابن سينا والخوارزمي وأبو علي الفارسي عرباً.

هل العرب جنس أو عرق مثل الفرس والصينيين والهنود والبربر والأكراد والترك، ومن ثم يخرج معظم العلماء المسلمين من دائرة العرب كجنس ولا يبقى للعرب إلا بعض الشعراء والعلماء؟ ويظل سؤال المثقف الإسلامي قائماً: وماذا عن غير العرب جنساً الذين ساهموا في الحضارة الإسلامية علماً وثقافة؟ ألا يتفق ذلك مع النظرة الشعوبية للحضارة الإسلامية التي طالما دافع عنها بعض المستشرقين، قدماء ومحدثين، لضرب العرب بالفرس، والفرس بالعرب، والعرب بالترك، والترك بالعرب، والعرب بالبربر، والبربر بالعرب، والعرب بالكرد، والكرد بالعرب... الخ.

وهل يوصف العقل بالجنس والعرق أم أنه مجرد ملكة ذهنية، وقوة في النفس، وقدرة على التفكير تعبّر عن نفسها في أعمال أدبية وثقافية وعلمية بلغة محددة وفي بيئة معينة. العربي وصف للمنتج الثقافي وليس للعقل البشري. وقد روّجت النظريات

(٥٤) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١١ و٣٦.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٥-٢٨.

العنصرية في الغرب في القرن التاسع عشر لهذا المفهوم العرقي للعقل. وتحدثوا عن العقل العربي، والعقل اليهودي، والعقل الغربي، والعقل الأمريكي، والعقل الياباني، والعقل الصيني. ومايزوا بين هذه العقول في تراتبية تقوم على التفضيل بين الأعلى والأدنى. وأحياناً يكون التمييز بين مجموعة من العقول مثل العقل السامي، ويضم العرب واليهود والأحباش وكل الشعوب السامية في مقابل العقل الآري الذي يضم العقول الغربية، وطبقاً للتمايز في تاريخ اللغات، بين مجموعة اللغات السامية ومجموعة اللغات الآرية أو الهندية الأوروبية. وأحياناً يتم تجاوز ذلك إلى تعميم آخر بالحديث عن الشخصيات القومية للشعوب التي يتمتع كل منها بخصائص قومية تتجاوز الفروقات الفردية. ويصل التعميم إلى أقصى مدى بالتمييز بين الشرق والغرب، في العقل والشخصية والمزاج والثقافة والحضارة.

ويوحي وصف «العربي» بالتغاير بين الأنا والآخر. فالعربي لا يصف موضوعاً مغايراً بأنه عربي. فالذات لا تجعل نفسها موضوعاً. الأنا العربي يحلل ذاته ويصف مشاعره، ويدخل في أعماق ذاكرته الجماعية. ولا يكون وصفاً لآخر متمايز منه. أما غير العربي فهو الذي «يشيّئ» العربي، ويعتبره موضوعاً. يستطيع المفكر العربي أن يتحدث عن العقل «الأوروبي» أو «الأمريكي» أو «الهندي» أو «الياباني» أو «الصيني»، ولكنه لا يستطيع الحديث عن العقل «العربي» لأن الذات لا تنقسم في اللحظة نفسها إلى ذات وموضوع. وبالاستبطان تستطيع أن تكتشف عروبتها إذا كانت عربية. ويستطيع المفكر غير العربي أن يشيّئ العقل «العربي» لأنه يصف موضوعاً مغايراً له لا يعيشه، وليس جزءاً منه. وببعض التهكم يوصف الأعرابي بأنه صانع الوطن العربي. فرؤية العربي الثقافية هي رؤية الأعرابي البدوي، وجمعها الأعراب الذين يصفهم القرآن بأنهم أشد كفراً ونفاقاً[٥٦].

ولما كان العقل هو المنتج الثقافي يبدو **نقد العقل العربي** أحياناً، وبغير قصد من المؤلف أنه تجميع لعدة مؤلفات، واحداً تلو الآخر، وتصنيفها في أبواب وفصول. فيبدو التفكير غير مترابط بين مجموعات من القراءات، أو «ساعات بين الكتب» بتعبير العقاد. وبهذه الطريقة يمكن وضع كل شيء مع كل شيء، وفي كل شيء، وحول كل شيء. وتكون النتيجة أن يأخذ بعض القراء الانطباع بأنه يقرأ أشياء معروفة بالرغم من الهالة الجديدة من التنظير حولها.

وأحياناً يعبر **نقد العقل العربي** عن أشياء سهلة وبسيطة وواضحة بطريقة

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٧٥-٩٥.

المغاربة، التنظير الشديد والمصطلحات المغلقة وبأساليب «الحي اللاتيني» وآلياته والأمواج الفلسفية السائدة فيه، وإن كان ذلك في مشروع **نقد العقل الإسلامي** لمحمد أركون أظهر. وقد يجمعهم ذلك مع الشوام، مما يجعل المصري يتساءل عن هذه الخاصية المشتركة في الشام والمغرب بالرغم من التباعد في المكان[٥٧]. الموضوعات بسيطة، والمادة العلمية سهلة وميسورة، ولكن الغطاء النظري براق، والأسلوب أخّاذ، والنور ساطع، بل يبهر الأنظار أيضاً. وهي قدرة مغربية على التنظير، ووضع أقل القليل في أكثر الكثير، وقليل من السكر في الكثير من الماء، مما يستحيل بعدها إيجاد سكر «بلور» إذا ما تم تعليق قطعة من السكر في كوب الماء.

ويتم الانتقال بين الأعمال، كما ينتقل المتنزه بين الأزهار دون حاجة إلى التعرف على منبتها. فيخرج النص عن وظيفته في بيئته التي نشأ فيها. وتؤول النصوص أكثر مما تتحمل حتى تتفق مع البنية العامة. وقد لا يرى البعض الخيط الرفيع الرابط لهذه الأعمال المعروضة، ويرى فيها محاضرات في الفلسفة والكلام والتصوف والأصول تحت عناوين براقة.

ومن ثم تبدو الرباعية وكأنها تاريخ أكثر منها فلسفة، تنقل علماً أكثر منه تطوير علم، تصنف معلومات ولا تخترقها نوعياً كي ينتقل الفكر من النقل إلى الإبداع. وعيب هذا العرض المتتالي من الأعمال هو إعطاء البعض منها أكثر مما يستحق مثل أعمال السكاكي، وإعطاء البعض الآخر أقل مما يستحق مثل **المستصفى** للغزالي.

لقد اتبع **التراث والتجديد** هذه الطريقة في **من النقل إلى الإبداع** لأنه دراسة نصية للكشف عن الأنواع الأدبية في علوم الحكمة وتطورها من الترجمة والتعليق إلى الشرح والتلخيص والجوامع إلى العرض والتأليف. فهي دراسة في الشكل وليس في المضمون الا في المجلد الثالث عن: **الابداع، نشأته وأنواعه في الحكمة النظرية والحكمة العملية**[٥٨].

وتعرض النصوص الرئيسية من الأعمال في صلب التحليلات كاقتباسات تدعمها وكما يفعل كتاب الرسائل العلمية دون وضع النصوص في الهوامش حتى يستقل التحليل بنفسه ولا يحتاج إلى «عكاز» خارجي يستند اليه، وإلى برهان خارجي

(٥٧) وذلك في المثل الشعبي المصري «ايه اللي لمّ الشامي على المغربي».

(٥٨) حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، ٩ مج (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٠ - ٢٠٠٢)، مج ١: **النقل**: ج ١: **التدوين**. ج ٢: **النص**. ج ٣: **الشرح**؛ مج ٢: **التحول**: ج ١: **العرض**. ج ٢: **التأليف**. ج ٣: **التراكم**، ومج ٣: **الإبداع**: ج ١: **تكوين الحكمة**. ج ٢: **الحكمة النظرية**. ج ٣: **الحكمة العملية**.

يدعمه. فالتحليل له برهانه في داخله، وصدقه في مراجعته. وعيب النصوص الانتقاء، ونزعها من سياقاتها، وتأويلها. ويستطيع المعارض أن ينتقي نصوصاً أخرى من سياقات أخرى ويؤولها تأويلات مغايرة[٥٩]. ويتزايد هذا المنهج في الرباعية من «التكوين» حتى «العقل الأخلاقي» الذي هو في مجموعه مجموعة من النصوص منتقاة من مجموعة من الأعمال. ويتضح ذلك بصورة خاصة أيضاً في **بنية العقل العربي**.

في حين يحافظ **التراث والتجديد** على الوحدة العضوية للنص الأصلي الجديد في صلب الصفحة ولا يقطعه بتوسط أسماء أعلام أو أعمال أو مناطق جغرافية أو حوادث تاريخية، وترك كل ذلك في الهوامش المسهبة أحياناً، فالمطلوب هو الزهرة التي يراها الجميع، وليس الجذور المتشعبة في التربة، البيئة والتاريخ.

ويبرر **العقل السياسي العربي** منهج استعمال النصوص ووضعها في صلب الصفحة حتى لا يلقى الكلام على عواهنه دون شواهد، ولا تصدر أحكام عامة دون توثيق[٦٠]. وفي نهاية القسم الأول «المحددات في «العقل السياسي العربي» يُعترف بالانفصال وعدم الترابط بين الفقرات ويُبذل جهد لإيجاد الخيط بينها[٦١].

---

(٥٩) وهو المنهج الذي يسمى في الرسائل الجامعية «القص واللزق».

(٦٠) أما الملاحظة الثانية فتتعلق بطريقة العرض والتحليل التي اعتمدناها، لقد فضلنا توظيف النصوص إلى أبعد مدى: **أولاً** لأن النص التاريخي نص سياسي، سواء كان وثيقة (خطبة، رسالة) أو كان خطاباً أنتجه المؤرخ أو رواية رواها المعاصر للحدث أو القريب منه. وليس هناك في نظرنا ما هو أفضل من استثمار النص السياسي عند دراسة العقل السياسي. **ثانياً** لأننا نؤمن بأهمية اعتماد النصوص في المرحلة الراهنة من تطورنا الفكري. فهي وحدها التي تكبح جماح الرغبة وتضع حداً للاستهتار في الكتابة. إن الكتابة «على بياض» بدون استشهادات ولا إحالات - لا تكون كافية ولا في مأمن من «إطلاق الكلام على عواهنه» إلا إذا كانت النصوص معروفة ومتداولة. وهذا ليس متوافراً لدينا بعد. لنضف **أخيراً** الهاجس التربوي الحاضر في مختلف كتاباتنا. عن هذا الكتاب يتجه بالخطاب مثله مثل كتبنا الأخرى إلى قطاع واسع من القراء معظمهم طلاب أو في حكم الطلاب. ونحن نعتقد أن حاجة طلابنا إلى كيفية استثمار النصوص استثماراً منهجياً لا تقل عن حاجتهم إلى التحليل الذي يفتح أمامهم آفاقاً جديدة ولذلك حاولنا الجمع بينهما». انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ٥٣.

(٦١) «وبعد، لعل القارىء يلاحظ نوعاً من الانفصال أو عدم الترابط بين فقرات هذا الفصل، وأن المعطيات التي قدمناها سواء منها تلك التي ربطناها بظاهرة ادعاء النبوة زمن الردة او تلك التي أدرجناها في إطار الفتنة لا تكشف عن دور واضح ومحدد للعقيدة في هذين الحدثين التاريخيين المهمين. وهذا صحيح إلى حد ما ذلك لأن العصر الذي نتحدث عنه، عصر الخلفاء الراشدين، كان عصر انتقال: الانتقال من الوثنية إلى التوحيد، من التنزيل إلى التأويل، من دولة الدعوة إلى دولة الفتح... فكل شيء كان مفتوحاً. لم تكن هناك مذهبية ولا أرثوذكسية. إذ كان أكثر تصرفات الصحابة مبنياً على مضمون الحديث النبوي «أنتم أدرى بشؤون دنياكم» مع استلهام المصلحة العامة وروح الدعوة المحمدية. وفي هذا وذاك كان الاجتهاد وكان التأويل». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

لذلك يبدو التحليل أحياناً كأنه غاية في ذاته، غير موجه توجيهاً مباشراً، خاصة إذا كان «ميكروسكوبي» الطابع للعثور على المتناهي في الصغر الذي قد لا يكون له وجود[٦٢]. ومن ثم تغيب الرسالة، ويهرب الهدف، ويصعب التصويب. هو عرض لتاريخ الفلسفة من خلال تحليل النصوص، والقضية غامضة والمسار غير موجه نحو هدف محدد.

ومع ذلك، يكشف **نقد العقل العربي** عن عدة مميزات، أهمها القدرة على التجميع والتصنيف والتبويب للأعمال التكوينية الرئيسية، وهضم المادة العلمية وتحليلها ثم إنارتها بالهم المعاصر. وهي مادة سهلة وميسورة يعرفها أهل التخصص وأساتذة الفلسفة في الجامعات العربية على درجات متفاوتة. وبالرغم من أهمية ذلك، فالتصنيف أحد مراحل العلم وبدايات التأليف، وكما قام العرب بذلك في محاولات تصنيف العلوم أو «إحصاء العلوم» كما يقول الفارابي. والقسمة أيضاً عند القدماء بدايات الحد والتعريف.

رابعاً: تكوين العقل العربي

ويعني «التكوين» التشكل التاريخي، النشأة والتطور والاكتمال وربما الانهيار. فالعقل يتكون في التاريخ وليس له بنية في ذاته. البنية نفسها حصيلة التكوين وهو ما يسمى في المنطق بالمغالطة التكوينية (Genetic Fallacy) الذي يفهم ماهية الشيء بوصف مراحل تكوينه. وهو الجزء الوحيد من الرباعية الذي لا يتضمن عنواناً فرعياً بالإضافة إلى العنوان الرئيسي **تكوين العقل العربي**.

والحقيقة أن ما تم هو «التقعيد» للعقل العربي، وليس التكوين تقعيد الشافعي لعلم الأصول في **الرسالة** وتقنين الخليل لعلم العروض، وتنظير سيبويه لعلم النحو، وتقعيد الأشعري لعلم العقائد، ووضع المعتزلة الأصول الخمسة. التكوين وصف للمسار والتشكل. وما تم هو إيقاف المسار، ووضع بنية التكوين هنا هو تثبيت البنية أكثر من تكونها.

ويكتشف التكوين التاريخي للعقل العربي أنماط التفكير فيه، البيان في القرنين الأول والثاني، والعرفان في القرنين الثالث والرابع، والبرهان في القرنين الخامس والسادس. البيان هو الموروث العربي الإسلامي الخالص (اللغة والدين)، والعرفان هو

(٦٢) وهو الطابع نفسه الذي يبدو أيضاً في كثير من تحليلات بول ريكير.

اللامعقول أو العقل المستقيل (الهرمسية)، والبرهان (الأرسطية) في مجموع العلوم العقلية[٦٣].

كان يجب أن يظهر المشروع منذ أكثر من قرن. فنقد العقل شرط أولي لكل مشروع نهضة. وكان السبب القراءات الاستشراقية والسلفية والقومية (القوموية) واليسارية (اليسراوية). والمشروع يتكون من جزأين منفصلين ولكن متكاملين، **تكوين العقل العربي**، عن طريق التحليل التكويني، والثاني **بنية العقل العربي** عن طريق التحليل البنيوي[٦٤]. واستبعدت الثقافة الشعبية والأمثال العامة والسير والملاحم وتم الإبقاء على الثقافة العالمة[٦٥]. وهو مشروع هادف بالرغم مما قد يبدو فيه من مدرسية وأستاذية عن طريق تحليل الأعمال الفلسفية[٦٦].

وينقسم **تكوين العقل العربي** إلى قسمين غير متساويين: الأول، «العقل العربي بأي معنى؟»، والثاني، «تكوين العقل العربي، المعرفي والأيديولوجي في الثقافة العربية»[٦٧]. والثاني أربعة أضعاف الأول. ومن ثم كان القسم الأول أشبه بالمقدمة التي تحدد العنوان خاصة «العقل العربي». وبالرغم من أن القسمين متمايزان، الأول من ثلاثة فصول والثاني من تسعة، إلا أن الفصول تذكر على التوالي من الأول حتى الثاني عشر دون أن يبدأ القسم الثاني بترقيم جديد ابتداء من الفصل الأول حتى التاسع. والفصلان الخامس والسادس لهما عنوان واحد «التشريع للمشرع». وفي كل منهما نقطة واحدة، في الخامس تقنين الرأي والتشريع للماضي. وفي السادس نقطة واحدة القياس على مثل سابق. وتأخذ رقم (٢) مما يدل على أن الفصلين فصل واحد[٦٨]. والفصلان الثامن والتاسع عنوان واحد «العقل المستقيل»، وفي كل منهما

(٦٣) «ان الثقافة العربية الإسلامية قد تأسست منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العام على ثلاثة نظم معرفية وجدت وترسخت فيها على الترتيب التالي: النظام المعرفي البياني الذي يؤسس الموروث العربي الاسلامي «الخالص» (اللغة والدين كنصوص)، والنظام المعرفي العرفاني الذي يؤسس قطاع اللامعقول أو «العقل المستقيل» في الموروث القديم (الهرمسية أصلاً)، وأخيراً النظام المعرفي البرهاني الذي يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية (الأرسطية خاصة). . . .». انظر: الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٢٥٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٥.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٧.

(٦٦) «مشروعنا هادف إذاً، فنحن لا نمارس النقد من اجل النقد بل من أجل التحرر مما هو ميت او متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف فسح المجال كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها ولعلها تفعل ذلك قريباً». انظر: المصدر نفسه، ص٧-٨.

(٦٧) الجابري، **تكوين العقل العربي**، القسمان ١-٢.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٩٦ و١٣٣.

نقطة واحدة أيضاً. في الثامن في الموروث القديم، وفي التاسع في الثقافة العربية الإسلامية. وتأخذ رقم (٢) أيضاً، مما يدل على وحدة الفصلين في فصل واحد[٦٩].

وفي بعض العناوين إغراء فكري وإثارة ذهنية مثل عنوان الفصل الحادي عشر «أزمة الأسس وتأسيس الأزمة»[٧٠]. وفي عناوين أخرى استدراكات تبعث على التساؤل عن المستقبل، مغلق أم مفتوح مثل «بداية جديدة. . . ولكن»[٧١]. والخاتمة «العلم والسياسة في الثقافة العربية» عود إلى المعرفي والأيديولوجي للإجابة عن سؤال القسم الثاني كله[٧٢]. فبنية الكتاب على هذا النحو تغيب عنها البنية المتسقة المتوازنة مما تم استدراكه بعد ذلك في **بنية العقل العربي**.

ويطرح منذ البداية «عقل أم ثقافة»؟ فضل **نقد العقل العربي** عقل. وفضل **التراث والتجديد** ما يعادل الثقافة أو الفكر، وهو الموروث القديم. قد يوقع العقل في النظريات العنصرية القديمة في القرن التاسع عشر في الغرب لدى أصحاب التمييز بين العقلية السامية والعقلية الآرية. واستبعد لفظ فكر لأنه يدل على المضمون أكثر مما يكشف عن البنية التي تنتج الأفكار. العقل إبيستمولوجيا، والفكر أيديولوجيا، وكأنه يمكن الفصل بين الاثنين، بل إن هذا الموقف نفسه أيديولوجيا مستترة، والبحث عن وهم هي المعرفة الخالصة التي لا وجود لها حتى عند أكثر الفلاسفة تجريداً. كل فلسفة هي بطريقة ما أيديولوجيا. وهو ما يتفق مع تمييز لالاند بين العقل المكوِّن (La Raison constituante) والعقل المكوَّن (La Raison constituée).

وهذا كله تفكير على تفكير، ومراجعات على قراءات، وليس تفكيراً مبدئياً يبحث عن نقطة يقينية أولى كما فعل سقراط «أعرف نفسك بنفسك» أو ديكارت «أنا أفكر فأنا إذاً موجود» أو هوسرل في بحثه عن بداية جذرية «أنا أفكر وأنا موضوع التفكير». والعرب واليونان وأوروبا ثلاثة أطراف في منظومة واحدة، العرب واليونان قديماً، والعرب وأوروبا حديثاً. فهل يتكرر النموذج بالرغم من تغيير الظروف؟ وهو التساؤل الشائع لدى أساتذة الفلسفة والباحثين المحدثون[٧٣].

ويتم الانتقال بين الثقافتين العربية والغربية بسهولة ويسر. الأولى تقدم الموضوع، والثانية المنهج. ويبدو العلم الفياض بالثقافتين إلى درجة الإبهار الذي قد

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٦٢ و٢١٩.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٣ و٢٩٤.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٩٥ و٣٣١.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٣١ و٣٥١.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ١١ و٣٤.

يرى البعض فيه بعض التعاليم والحديث عن النفس عن طريق الآخر والوصول إلى الهدف من أبعد الطرق. فالغرب حاضر في اسبينوزا وهيغل أكثر من حضور العقل العربي، وألفاظ الغرب وآلياته ومناهجه طاغية على موضوع الدراسة. ويكثر استعمال ألفاظ الإبستمولوجي والأيديولوجي والإكسيولوجي، وتستمر المقارنات بين الأنا والآخر. فالآخر إطار مرجعي للأنا وكأن الأنا لا تستطيع أن تعبر عن نفسها إلا من خلال الآخر. والملاذ للأنا هو البداية باللغة والمعاني الاشتقاقية والقواميس والمعاجم.

والثقافة العربية مجموعة من العلوم مثل النحو والفقه والكلام والبلاغة والتصوف والفلسفة دون تصنيف دقيق للعلوم إلى علوم نقلية عقلية، وعلوم نقلية خالصة، وعلوم عقلية خاصة[٧٤].

ويجيب «الزمن الثقافي العربي ومشكلة التقدم» عن سؤال التجديد، ويعبر عن الهم المعاصر، ويدرأ شبهة المدرسية والتعاليم. ويبدأ بمقولة فوكو النظام المعرفي ترجمة للمصطلح اليوناني επιδτεμή وهي بنية لاشعورية. وهو ما يعادل «اللاشعور المعرفي» عند بياجيه. المدخل النظري كله يعتمد على الوافد والموضوع موروث. وهذا ما يعارض محاولات التأريخ للثقافة العربية بالقرون أو الأسرة الحاكمة أو الدول[٧٥].

ويفرض هذا التحليل قضية التحقيب في التاريخ والوعي التاريخي للشعوب، وتعدد مسارات التاريخ أو وحدته. فيكتب تاريخ الثقافة العربية في عصرها الذهبي الأول بالهجري، وفجأة يتحول في آخر عصر الشروح والملخصات وانتهاء بفجر النهضة العربية الحديثة بالميلادي. ويدل ذلك على أن التاريخ العربي لم يكتب بعد. يختلط فيه المعرفي بالأيديولوجي «السانكروني بالديكاروني». تتداخل الأزمنة في وعينا الثقافي، تجعل كتابة التاريخ العربي أمراً صعباً، وخاصة أن التاريخ الثقافي العربي الراهن زمن راكد. ويتداخل الزمان والمكان فيه، بين التواصل والانقطاع، بين التفسير والتغيير. والحل هو دراسة ما هو حي فينا[٧٦].

ونظراً لأن العقل هو المنتج الثقافي والعمل الفكري، فقد اعتنى بظاهرة التدوين، خاصة في مجتمع أمي كان تعلم القراءة والكتابة فيه يهب الحرية. ويبدو ذلك

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٦.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٧ و٥٤.

(٧٦) «لقد فضلنا أن نحدد وتعرف العقل العربي من خلال ما هو حي فيه». انظر: المصدر نفسه، ص٥٤.

في «عصر التدوين» الإطار المرجعي للفكر العربي[٧٧]. ولا يعني التدوين مجرد الكتابة، بل التأصيل الأولي مثل **الرسالة** للشافعي التي وضع فيها «علم الأصول»، و«الإبانة» و«اللمع» اللذين وضع فيهما الأشعري «علم أصول الدين» ونسّق العقائد في ما سمي بعد ذلك «علم الكلام». ودوّن الخليل بن أحمد علم العروض، وسيبويه علم النحو. ودوّن الكندي رسالته إلى المعتصم بالله **في الفلسفة الأولى**... الخ.

وقد تمّ التدوين بناء على عدة معايير: علوم الأوائل وعلوم الأواخر، علوم المتقدمين وعلوم المتأخرين، علوم العرب وعلوم العجم.

وتستعمل بعض الألفاظ الحديثة في وصف التدوين مثل «العلماني» و«العلمانيين» لوصف اتجاهات المؤرخين. وكان من وجهة نظر السلطة. يبدأ المدوّن الخبر بلفظ «قال» إذا كان صاحب القول من كتّاب السلطة وفقهاء السلطان، الفرقة الناجية. وبلفظ «زعم» إذا كان من المعارضة، الفرق الهالكة. ولم تشارك الشيعة في التدوين إلا بعد تدوين أهل السنة. ويبدو هذا التحليل خارج الموضوع. تمّ التطرق اليه من قبل في الدراسات العربية المعاصرة على الرغم من أهمية بعض التحليلات الخاصة بالزمن العربي واستعادة العصر الجاهلي وتدوينه من منظور الحقبة الإسلامية.

والخلاصة أن العقل العربي ليس مفهوماً أيديولوجياً، موضوعاً للمدح أو الذم، بل هو جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تتحكم في رؤية الإنسان العربي. والثقافة العربية هي الإطار المرجعي له، والتي تفتحت على الثقافات المغايرة حولها عن طريق الترجمة.

والأعرابي صانع الوطن العربي. واللفظ «الأعرابي» يتضمن تهكماً وسخرية من البدوي الصحراوي المتنقل الرجل الأمي الذي لم يتمدن والذي ما زال يتصور العالم كما عرفه قبل الإسلام وبعده أو ما يسمى بلغة العصر «العربي القبيح في لندن». وجمعه «الأعراب لفظ قرآني» يستعمل سلباً ﴿**قالتِ الأعرابُ آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخُلِ الإيمان في قلوبِكم**﴾[٧٨]. فالأعرابي هنا منافق أو على الأقل يفصل بين القول والعمل أو بين اللسان والقلب. العربي «حيوان فصيح»، والعربية جزء من ماهيته. فالعروبة ليست بأب أو أم إنما هي اللسان. وكل من تحدث العربية فهو عربي. فاللغة هي المكان الرئيسي للفكر، كما لاحظ هردر الذي ربط بين

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٦ و٧١؛ ويعادل هذا الفصل، فصل «التاريخ» في «من النقل إلى الإبداع»، المجلد الأول النقل، الجزء الأول «التدوين»، الفصل الأول «التاريخ».

(٧٨) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٤.

خصائص اللغة وخصائص الأمة[٧٩] فاللغة التي تحدد القدرة على الكلام هي نفسها التي تحدد القدرة على التفكير. ومن ثم، فإن مأساة العرب المحدثين، الحديث بالعامية ومحاولة التفكير بالفصحى، أو الحديث بلغة أجنبية ومحاولة التفكير باللغة العربية المحدثين، الحديث بالعامية ومحاولة التفكير بالفصحى أو الحديث بلغة أجنبية ومحاولة التفكير باللغة العربية. اللغة معجزة العرب. لذلك جاء القرآن معجزة بلغتهم وعلى طريقتهم. وتحلل أعمال الخليل لإثبات هوية اللغة العربية شفاهة أولاً ثم كتابة. ثم صبّ النحاة واللغويون كلام العرب في قوالب منطقية تعكس صوراً حية صوتية. فالأذن تستسيغ وليس العقل، مما جعل بعض المستشرقين يطلق الحكم بأن «العرب ظاهرة صوتية». وهذا ما جعل العربي يميل إلى اللغة وليس إلى الفكر، إلى القديم وليس إلى الجديد[٨٠].

والتشريع للمشرع، أي سنّ القانون للتحكم في عمل العقل. العقل حاكم ومحكوم. لقد تم تقنين الرأي فلم يعد حراً. والتشريع للماضي وترك الحاضر، مما جعل الحضارة الإسلامية كلها حضارة فقه. فالفقه هو «أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وهو الذي يعبر عن أصالة المسلمين»[٨١]. ويعني أصول الفقه للتمييز بين الفقه العلمي (الفقه) والفقه النظري (أصول الفقه) حتى يترك لليونان ميزة الفكر وحرية الرأي. الفقه الافتراضي فقط هو الذي أصبح رياضة ذهنية وليس فقه «النوازل» بتعبير المغاربة. وكان الدافع عملياً، وذلك من أجل معرفة قدر المواريث وأوقات الصلاة وأصول المعاملات. وعظمة **الرسالة** للشافعي وضع قواعد «علم الأصول» التي تعادل قواعد المنهج عند ديكارت. ومع ذلك، تصارع تياران: الفكر الإسلامي كله، تيار يتمسك بالأصول، أي النقل، وتيار آخر يتمسك بالرأي، أي العقل. وهو الصراع الشهير بين أهل الأثر وأهل الرأي، بين أهل الحجاز وأهل العراق. وهذا ما يسمى أزمة الأسس. لقد عاصر الشافعي الخليل وسيبويه. والثلاثة وضعوا القواعد، قواعد الفقه، وقواعد الشعر، وقواعد النحو، وهو ما يعادل أرسطو في المنطق، كما لاحظ الرازي. والسلطة هي الأصل. سلطة الشافعي النص[٨٢]، ويعني به البيان. ومن هنا

---

(٧٩) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٧٥ و٩٣.

(٨٠) «نعم، الجديد يشم... ويرمي في المزبلة، والقديم مثل السمك والعنبر كلما حركته ازداد طيباً، ذلك هو القانون الذي حكم ويحكم تطور الأدب العربي بل والفكر العربي كله منذ عصر التدوين حتى اليوم»؛ «الحكم على الجديد بما يراه القديم». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٢- ٩٣.

(٨١) وهذه هي الدعوى الرئيسية لمصطفى عبد الرازق في **التمهيد لتاريخ الفلسفة في الاسلام** وليس بالضرورة هملتون. انظر: المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٨٢) وهو ما عرضه نصر حامد أبو زيد بعد ذلك في: نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية** (القاهرة: دار سيناء للنشر، ١٩٩٢).

نشأت مسألة علاقة اللفظ بالمعنى. وجّه الشافعي العقل العربي إلى ربط الجزء بالجزء، والفرع بالأصل في القياس أفقياً وعمودياً، أي رأسياً، بربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ كما هو الحال في علوم اللغة والكلام. والحقيقة أن الشافعي ربط الجزء بالكل ورد الفرع إلى الأصل وليس الجزء بالجزء. فهذا هو التمثيل. وليس الاتجاه أفقياً لأن الأصل ليس في الماضي، بل هو في الذهن، القاعدة الأصولية المستقراة جزئياً أو المنصوص عليها كلياً. كما أن ربط اللفظ بالمعنى يدخل ضمن قواعد اللغة التي استعارها الكلام في أشكال المجاز: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المطلق والمقيّد، المجمل والمبين... إلخ. وهو منطق الاشتباه في كل لغة بناء على طبيعة اللغة وتفاوت الإفهام، لا رأسياً ولا أفقياً. صحيح أن الشافعي كان هو المشرع الأكبر للعقل العربي. وكان العقل هو المشرَّع له. في حين أن عند أبي حنيفة وأهل الرأي عامة كان المشرع هو العقل. أبو حنيفة في الشريعة كالمعتزلة في العقيدة. وصحيح أيضاً أن الواقع الاجتماعي والسياسي دفع إلى ذلك لاتساع رقعة البلاد المفتوحة وظهور مسائل جديدة تبدو لا أصول لها، بالإضافة إلى الصراعات السياسية بين السلطة ومعارضيها، كل يريد التشريع لصالحه. وشرّع ابن قتيبة في **الإمامة والسياسة** الشيء نفسه عندما جعل الإمامة الكبرى سابقة يجب اتخاذها كنص. وعلى هذا الأساس قام الأشعري أيضاً بتقنين العقيدة معطياً الأولوية للنص. وكان النص مدعوماً بقوة السلطان.

ويتجلى التشريع للمشرع أيضاً في القياس على مثال سابق، وهو ليس القياس بل التمثيل. فالقياس رد الفرع إلى الأصل، في حين أن التمثيل رد الجزء إلى الجزء. صحيح أنه يمكن المقارنة بين علمي الأصول: أصول الفقه، وأصول الدين، و**الرسالة** للشافعي و**الإبانة** للأشعري، ولكنهما علمان متمايزان، أصول الفقه لوضع أصول العمل، وأصول الدين لوضع أصول النظر. وهو ما أكمله المعتزلة أيضاً بوضعهم «الأصول الخمسة» في مقابل نظرية «الذات والصفات والأفعال» عند الأشاعرة. وقد قام بذلك باسم الاعتزال الإمام الرسي في رسائله في التوحيد والعدل، ورد الفرع إلى الأصل، والاستدلال بالشاهد على الغائب في «جليل الكلام» عند الأشاعرة، و«دقيق الكلام» عند المعتزلة[٨٣].

واستمر في الطريق نفسه الحضرمي (ت ١١٧هـ) الذي كان أول من بعّج النحو، ومد القياس، وشرح العلل. وكان شديد التجريد كما فعل الخليل (١٧٥هـ) وسيبويه (١٨٠هـ) قبل الشافعي. واستمر ذلك عند قطرب (ت٢٠٦هـ) تلميذ سيبويه

(٨٣) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١١٥ و١٣١.

في **العلل في النحو**. وبلغ الذروة عند ابن الانباري (٥٧٧هـ) في **أصول النحو والإغراب في جدل الإعراب والإنصاف في مسائل الخلاف**. وكما قال الكسائي «إنما النحو قياس يتبع». فالتعليل هو الجامع بين كل هذه المحاولات للتقنين والتقعيد والتنظير. كان النحو هو الأساس طبقاً لقاعدة «تنزيل الفروع الفقهية على القواعد النحوية»، أو الأصول «تنزيل القواعد النحوية على الأصول الفقهية»، أو الكلام «تنزيل المفاهيم النحوية على المبادىء الكلامية»، ثم تدور الدائرة «تنزيل المبادئ الكلامية على القواعد النحوية»، مما يدل على عقلية واحدة ورؤية واحدة. ومن أتقن علماً أتقن باقي العلوم، كما صرح السكاكي.

قام النحو منذ البداية على القياس. وكان ذلك كله قبل معرفة المسلمين بالقياس الأرسطي وسابقاً لعصر الترجمة. فالقياس كان من الموروث وليس من الوافد «قس الأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر».

إن القياس على مثال سبق، طبقاً لتعريف القياس، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة سواء لا يعني ذلك استقالة العقل أو تقليد الماضي، بل رد الفرع إلى الأصل، والجزء إلى الكل، والقضية الصغرى إلى القضية الكبرى كما هو الحال في القياس التقليدي[٨٤]. إنما الفرق أن الأصل في القياس الشرعي كل من كليات الشريعة، مستقرئ من الجزئيات كنوع من الاستقراء المعنوي، كما يقول الشاطبي أو الاستقراء الناقص في المنطق الاستقرائي الحديث. في حين أن الكبرى في القياس التقليدي مجرد افتراض عقلي لم يتحقق من صحته في الواقع المادي. والفرع في القياس الشرعي واقعة جديدة ليس لها أصل، في حين أن الصغرى في القياس التقليدي جزء من كل، تندرج تحت الكبرى. والعلة في القياس الشرعي لا تعرف من الأصل إلا بقواعد اللغة وفي الفرعي إلا بالتجريب. أما الحد الأوسط في القياس الصوري فمشترك بين الكبرى والصغرى في الصياغة اللغوية وفي الذهن. لذلك فإن الحكم في القياس الشرعي جديد، في حين أن القياس الأرسطي عقيم لتضمن الحكم في الكبرى.

ويشير «المعقول الديني واللامعقول العقلي» إلى الجوانب الإشراقية والصوفية في التراث القديم ومصادره في فارس وعند اليونان[٨٥]. ويشمل جانبين: المعقول الديني العربي، والموروث القديم. ففي الخطاب القرآني هناك المعقول واللامعقول.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١١٥ و١٣١.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٣٤ و١٥٩.

ويتمثل اللامعقول في قصص الأنبياء وبداية الزمان والتاريخ مع كل دورة. وكانت الديانات قبل الإسلام اليهودية والنصرانية والمجوسية والصابئة وبها عناصر لامعقولة ولازمانية. كانت المرجعية في حوار الإسلام مع الديانات الأخرى: الكون ونظامه، والقرآن وبيانه.

ويتضمن المعقول الديني العربي، معرفة الله ووحدانيته والنبوة. يتحد بها اللامعقول الفعلي بالرغم من غموض التعبير وفقدان البساطة فيه. فهمها الأعرابي بجاهليته. والمفاهيم أجنبية مستقاة من «اليونان واللامعقول» لدودس. والمادة التاريخية من الشهرستاني وتسرب الإسرائيليات والمانوية وتاريخها والصابئة التي تقول بالمكونات اللاعقلية نفسها في المعقول الديني، وجود إله صانع حكيم، يتقرب إليه بالمتوسطات، والقول بالتطهير، وإنكار النبوات. ويضم إليها المصدر اليوناني، الكتابات المنسوبة إلى هرمس، بالإضافة إلى حكماء اليونان السبعة والشعراء ومتأخريهم مثل الشيخ اليوناني (أفلوطين)، خاصة انباذوقليس بالتركيز على الألوهية ذاتاً وصفات.

ويتم وصف العقل المستقيل في الموروث العربي القديم إشارة إلى الهرمسية بعيداً عن وضعها في المركزية الأوروبية. فلم تمت الثقافات العربية قبل الإسلام، بل أصبحت إحدى مكوناتها مثل الهرمسية والبربرية والفارسية والهندية والنبطية، بالإضافة إلى اليونانية. وقد انتشرت الهرمسية في مدارس حران لدى الدوائر السريانية ولم تكن بعيدة عن أفلوطين قبل أن تتصوره المركزية الأوروبية مجرد شارح لأفلاطون في الأفلاطونية المحدثة. والعودة إلى نصوص الهرمسية ودراستها والنقل منها، كما فعل فيستوجيير، أفضل مما يقال عنها[٨٦].

ويستمر «العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية» إشارة إلى الأفلاطونية المحدثة وجمعها بين تيارات شرقية متعددة، بالإضافة إلى الإسرائيليات، وعوداً إلى الهرمسية من جديد. وقد انتهى ذلك كله إلى نسق فلسفي واحد، القول بإله واحد وترابط العالم العلوي بالعالم السفلي، ووجود سلاسل أسباب غير منتظمة. وقد دخلت الهرمسية إلى الثقافة الإسلامية من باب العلم قبل دخولها من باب الفلسفة والدين. في العلم بداية بخالد بن يزيد (ت٨٥هـ) أول من اشتغل بالعلوم خاصة الكيمياء والتنجيم والطب، ثم جابر بن حيان ونظريته في النفس وتصنيفه العلوم إلى علم الدين وعلم الدنيا، وعلم الدين ظاهر وباطن وعلم عقلي هو علم الحروف، وتحته

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٦٢ و١٨٥.

العلم الطبيعي والعلم الروحاني وعلم المعاني، الفلسفي والإلهي، وبالتالي السماح لعلم النجوم وكل علوم السحر والخرافة والطلسمات بالدخول في المنظومة المعرفية. كما حضرت الهرمسية في بعض مقالات الإسلاميين، خاصة عند الغلاة من الخوارج والشيعة. وظهرت بشكل واضح عند بعض الصوفية الأوائل مثل هاشم الكوفي (١٥٠هـ)، ثم ذي النون المصري (٢٤٥هـ)، واكتملت في **رسائل** إخوان الصفا. وبدرجة أقل عند المحاسبي (٢٤٣هـ)، والجنيد (٢٩٧هـ)، والحلاج (٣٠٩هـ)[٨٧].

والسؤال: كيف يستقبل العقل في الموروث القديم وفي الثقافة العربية الإسلامية وهو أساس الاجتهاد في أصول الفقه، والاستدلال في علم الكلام. والدليل النقلي بمفرده لا يعطي إلا الظن ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة كما قال الإيجي في **المواقف**؟ وهو أول ما خلق الله في الحديث القدسي الشهير[٨٨]. فإذا كانت العقلانية من أرسطو، واللاعقلانية من الهرمسية، فماذا يبقى للعرب؟

ويرجع «تنصيب العقل في الإسلام» إلى دخول أرسطو منظومة العلوم الإسلامية، وكما يبدو ذلك حتى في **الملل والنحل** للشهرستاني، و**الفهرست** لابن النديم، ورواية حلم المأمون الشهير ونقاشه مع أرسطو حول معنى الحسن والقبح. وهو حلم سياسي لإدخال علوم العجم على علوم العرب لتقوية الدولة ضد خصومها من الزنادقة والشيعة. اتجه المأمون إلى أرسطو كسلاح للمقاومة، وتم نقل العلوم اليونانية من خلال المترجمين. فنشأ فلاسفة مثل الكندي للرد على المانوية والمثنوية ونصرة المعقول الديني العربي الموروث على الغنوص المانوي والعرفان الشيعي والتأويل الباطني اعتماداً على المعقول، العقلي الوافد. واستمر الفارابي في ذلك التيار تأييداً لدولة المعتصم، شرح المنطق الأرسطي ولخصه وعرضه. وجمع بين أفلاطون وأرسطو لإقرار وحدة العقل، وتنصيب العقل الكوني ضد النظام البياني والأيديولوجي السني من ناحية، والنظام العرفاني الأيديولوجي الشيعي من ناحية أخرى[٨٩].

وماذا عن الدعوى الأخرى التي يقال فيها إن أرسطو حجّم وقنّن وقيّد الدافع الحيوي العربي الذي تمثله الثقافة الإسلامية[٩٠]؟

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٨٦ و٢١٤.

(٨٨) «اول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل، أدبر فأدبر، وعزتي وجلالي ما خلقت إليّ أعز منك».

(٨٩) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٢٢٠ و٢٤٩.

(٩٠) هي دعوى شيدر في كتابه **روح الحضارة العربية** والتي عرضها عبد الرحمن بدوي في كتاب بالعنوان نفسه يحمل اسمه، فلا هو ترجمة ولا تأليف بل عرض. انظر: عبد الرحمن بدوي، **مسيرة حياة وبنية عمل** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٧).

وتشير «أزمة الأسس. . . وتأسيس الأزمة» إلى أزمة الفكر الإسلامي في القرن الخامس الهجري في محاولات ابن سينا والغزالي والشيعة. والصدام بين البيان والبرهان ابتداء من **البرهان في وجوه البيان** لابن وهب الكاتب قبل المناظرة الشهيرة بين النحو والمنطق للسيرافي ومتّى بن يونس. كما وضع ابن سينا تعارضاً بين منطق الشرقيين ومنطق اليونانيين. ونقض الغزالي الفلسفة في **تهافت الفلاسفة** لصالح العرفان. وانتشرت الإسماعيلية والاتجاهات الباطنية، وظهر أبو حاتم الرازي (٣٣٢هـ)، وانضمت مع الهرمسية لاختراق العقل العربي. فالتصرف والتشريع يشتركان في أصل واحد. كانت الشيعة أول من تهرمس في الإسلام. ووقع التصادم بين البيان والبرهان، والعرفان والبرهان، والبيان مع العرفان. ومثّل ذلك أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) بعد أن أوغل في أعماق الهرمسية، بالرغم من «فضائح الباطنية» باعتبارها حركة سياسية، وليس نظاماً معرفياً[٩١].

وتشير «بداية جديدة. . . ولكن» إلى المحاولات الفلسفية في المغرب للخروج من نفق الهرمسية والتصوف والعرفان في المشرق إلى رحابة البرهان، مع عرض اجتهادات ابن حزم وابن باجة وابن رشد. واعتماداً على مقولة «الزمن السياسي الأيديولوجي»[٩٢]، فالظاهرية عند ابن حزم كانت الحصن المنيع ضد تسرب الهرمسية والعرفان وطغيانهما المطلق على العقل العربي. والعقل عند ابن رشد، المغربي الأرسطي، كان سداً آخر حافظ على التمسك بالموروث الديني العقلي في الثقافة العربية. واستكملها ابن خلدون آخر ما وصلت إليه العقلانية العربية من تماسك وصمود.

أما الخاتمة «العلم والسياسة في الثقافة العربية» فهي أقرب إلى المقال السيال المتدفق الخالي من مراجعة الأدبيات، واقتباس النصوص، والإحالة إلى المصادر والمراجع في الهوامش في آخر الفصول[٩٣]. وتتضمن دعوة إلى إعادة كتابة تاريخنا الثقافي من جديد دون هاجس ادعاء الجدة والأصالة والسبق التاريخي. فإذا كانت الثقافة قد انحازت إلى الأيديولوجي، فإن العلم ندّ عن هذا الانحياز. العقل العربي يظهر في تاريخ العلم العربي. وهي النتيجة نفسها التي توصل إليها «من النقل إلى الإبداع» في تحليل النصوص التكوينية في علوم الحكمة[٩٤]. ومع ذلك، ظل العلم

(٩١) المصدر نفسه، ص ٢٥٣ و٢٩٠.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٥ و٣٢٨.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٢ و٣٥١.

(٩٤) حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، مج ٢: **التحول**، ج ٣: **التراكم**، الفصل ٣: «الإبداع الخالص».

العربي عند الخوارزمي والبيروني وابن الهيثم وابن النفيس خارج الثقافة العربية دون أن يؤثر فيها. يتقدم العرب بالعقل. ويتأخر العرب عندما يستقيل العقل. والبطروجي عالم الفلك الشهير في الأندلس (ت٦٠١هـ) عرفته أوروبا، وكان وراء نهضتها الحديثة في علم الفلك. وهو ما يتفق مع التجربة الأوروبية في بداية العصور الحديثة بالعلماء غاليليو وكبلر ونيوتن حاملين لواء عقلانية جديدة كانت أساس الرأسمالية في ما بعد. وهو موضوع آخر حتّم في التراث والتجديد صياغة الجبهة الثانية «موقفنا من التراث الغربي»، لا يكون فيه الغرب مصدراً للعلم أو نموذجاً له، بل موضوعاً للعلم ونموذجاً منه[٩٥].

وتظهر عناصر الربط في آخر الفصول للتأكيد على الوحدة العضوية للكتاب حتى لا يبدو مفككاً متناثراً متجزئاً. وقد يكون في أولها أيضاً أو في وسطها[٩٦]. كثرتها دالة بطبيعتها. وإيراد معظمها يدل على أهميتها في مكانها ووظيفتها في إبراز

---

(٩٥) «وبعد فقد كدنا أن نخرج عن موضوعنا إن لم نكن قد خرجنا بالفعل». انظر: الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣٥١.

(٩٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤ حيث يرد: «إن السؤال نفسه الذي اعترضنا في مستهل هذا الفصل والذي نجد أنفسنا من جديد مضطرين رغم التوضيحات السابقة، بل بسبب منها، إلى تأجيل الجواب عنه إلى أن نستكمل العناصر الضرورية لذلك. ولعل الفصل التالي سيمكننا من إعادة طرح السؤال نفسه بصيغة أخرى، أشمل وأعمق»، وص ٥٣ حيث يرد «لقد قررنا في عدة قضايا منهجية، وعلينا في ختام هذا الفصل أن نمهد لاتخاذ قرار آخر، منهجي كذلك» وص ٥٤ حيث يرد «ذلك ما سنقرر فيه في الفصل التالي»، وص ٧١ حيث يرد «اللحظة الأولى خصصنا لها هذا الكتاب الأول، واللحظة الثانية ستكون موضوع الكتاب الثاني»، وص ٢١٤ حيث يرد «لقد تحدثنا عن البيان والعرفان وبقي دور البرهان، دور المنطق الأرسطي و«العقل الكوني» اليوناني في الثقافة العربية الإسلامية وأشكال حضورهما فيها والمواقع التي احتلها داخلها. إنه موضوع الفصل التالي»، وص ٢٥٣ حيث يرد على التوالي «أشرنا في المقدمة التي صدرنا بها الفصل الثالث من هذا الكتاب»، «لقد سبق أن أبدينا هذه الملاحظة...» وص ٢٥٤ حيث يرد على التوالي «وكما اكدنا ذلك في الفصل السابق»، «إن خاتمة الفصل السابق...»، كما ورد في ص ٦٢ في الوسط: «فإلى هذا الاطار المرجعي يجب أن نتجه الآن»، «لنفحص اذن ملابسات هذا العصر ومنجزاته»، «النجمل في خاتمة هذا الفصل خلاصات الفصول الثلاثة الماضية»، وص ١٢٣ - ١٢٤ «سؤال تتطلب الاجابة عنه تحقيق مزيد من التقدم على دروب بحثنا ولذلك نؤجله إلى مرحلة لاحقة. أما الآن فلنتجه باهتمامنا إلى ميدان آخر من ميادين الثقافة العربية الاسلامية التي اعتمدت الطريق نفسه (القياس) وسيلة في الإنتاج النظري والبناء المعرفي» كما ورد في ص ٦٢ «واذن فلقد سكتنا في الفصول الثلاثة الماضية عن محددين اساسيين من محددات العقل العربي، المعقول الديني العربي من جهة، والموروث القديم من جهة أخرى. والواقع أن سكوتنا عن الجانب الأول كان بسبب اضطرارنا إلى السكوت مؤقتاً عن الجانب الثاني لأنه لم يكن من الحكمة دمجهما في خطاب واحد يشمل في ذات الوقت منهج البحث في العلوم العربية الإسلامية. صحيح أن هذه الجوانب الثلاثة متداخلة، يحدد بعضها بعضاً مما يجعل منها كلاً واحداً، ولكن الكل موضوع الخطاب يتجزأ ضرورة حين الخطاب لنواصل اذن خطابنا عن هذا الكل على مراحل حتى اذا انتهينا من إبراز لحمة وحدته عدنا إلى الكلام عنه ككل. فحينئذ وحينئذ فقط يكون ذلك ممكناً»، وص ١٩٣ «ونحن نعتقد أنه لا بد من اضافة =

الخيط القائد بعد أن تاه وسط الركام الضخم من تحليلات الأعمال الثقافية[٩٧]. ويستمر الخيط نفسه في أول الفصل التالي، الفصل السابع «المعقول الديني واللامعقول العقلي» بإعادة بيان ما تم في الفصول الثلاثة السابقة[٩٨]. وقد تصل فقرات الربط إلى تلخيص كامل للمسار أو للقسم أو الفصل قبل الانتقال إلى قسم أو فصل آخر. وذلك مثل نهاية الفصل السادس «التشريع للمشرع . . . القياس على مثال سبق». وهو تلخيص واضح يكشف مسار الفكر والخيط القائد بعد أن طواه النسيان وسط الركام الضخم من تحليل الأعمال اللغوية والكلامية والفقهية والفلسفية والصوفية عندما يطغى أحياناً الأستاذ الجامعي على المفكر أو الباحث[٩٩].

= علامتين أخريين سبق أن أبرزناهما في الفصل السابق. . .»، وص ٢٢١ «ومع ذلك فنحن مضطرون امام الحقائق التاريخية إلى التعرض للعاصفة آملين أن نتمكن من جعلها تخمد من تلقاء نفسها شيئاً فشيئاً مع الخطوات التي نقطعها في هذا الفصل والفصل الذي يليه»، وص ٢٢٤ «أوضحنا في فصل سابق»، وص ٢٧٥ «كان الحديث في الفقرات الماضية يدور حول. . .،» وص ٣٢٢ «لقد أشرنا في الفصل الثاني. . .،» وص ٣٣٦ «لقد سبق ان تعرضنا إلى هذه المسألة،» وص ٣٣٨ «لقد سبق ان صنفنا».

(٩٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧ حيث يرد «عندما تعرضنا في الفصل السابق. . .،» وص ٢٩٠ حيث يرد «ولكن الغزالي لم يكن البداية ولا النهاية. إن زمن العقل العربي زمن متموج، فلنقلب الصفحة لنرى صفحات اخرى،» وص ٣٢٨ حيث يرد «لنقف عند هذه النقطة ولنلق نظرة إجمالية على ما أبرزناه وما سكتنا عنه خلال رحلتنا مع العقل العربي في تكوينه قبل الانتقال إلى تحليل بنيته وفحص آليته ومقولاته ورؤاه».

(٩٨) «عرضنا في الفصول الثلاثة الأخيرة **لتكوين العقل العربي** داخل الدائرة العربية الإسلامية المحض، دائرة البيان العربي كما قننته وكرسته علوم اللغة وعلوم الدين. وفي جميع تلك الفصول، وخلال جميع المراحل التي قطعناها حتى الآن، على طريق تحديد مكونات العقل العربي داخل هذه الدائرة، انصرفنا باهتمامنا كله إلى الناحية الابيستيمولوجية المحضة أي إلى آلية التفكير وطريقة الإنتاج النظري في العلوم العربية الإسلامية، ساكتين هكذا عن مضمون الفكر، مضمونه العقلاني في هذه العلوم، وبكيفية خاصة في علم الكلام الذي كان بحق اهم وأوسع المجالات الخيوية لما دعوناه «بالعقلانية العربية الإسلامية»، وبعبارة أخرى قصيرة لقد تحدثنا في الفصول الثلاثة السابقة عن الفعل العقلي في البيان العربي وسكتنا تماماً عن ما به تتحدد المعقولية في هذا البيان»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٩٩) «تناولنا في الفصول الثلاثة الماضية دور الموروث العربي الإسلامي «الخالص» في **تكوين العقل العربي**. فانتهينا في الفصل الأول إلى إبراز الطابع الحسي اللاتاريخي للنظرة التي تحملها معها اللغة العربية عن العالم لكونها كانت وما زالت تجر معها عالم ذلك «الأعرابي» الذي كان يعيش «ما قبل التاريخ» العربي، عالم «خشونة البداوة» و«سذاجة العروبة» بتعبير ابن خلدون. أما في هذا الفصل والفصل السابق له فلقد اتجهنا باهتمامنا إلى الأعمال الكلية العربية الأصلية والأصيلة، إلى النحو والفقه والكلام والبلاغة، باحثين فيها عن طبيعة الفعل العقلي الذي يؤسس الإنتاج المعرفي فيها. وبإمكاننا الآن أن نؤكد أن الخطاب العربي في المجالات المعرفية المذكورة- على الأقل- يؤسسه فعل عقلي واحد أي آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما: إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء او الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين، والتشبيه بتعبير البلاغيين. إن هذا يعني أن هناك قاعدة (Base) ابيستيمولوجية واحدة، ولنقل نظاماً معرفياً واحداً، تؤسس الإنتاج النظري في العلوم العربية الإسلامية. ربما ان هذا النظام المعرفي يقوم، كما أوضحنا ذلك من قبل، على ربط فرع بأصل، أي على نفس الآلية التي تؤسس البيان العربي (التشبيه)، فاننا سندعوه: النظام المعرفي =

وفي آخر **تكوين العقل العربي** يعلن عن بداية **بنية العقل العربي** حتى تظهر وحدة المشروع بالرغم من تعدد أجزائه[١٠٠].

وبتحليل للفهرس العام لأسماء الأعلام والطوائف والمصادر دون الموضوعات يظهر حضور أرسطو الطاغي، ممثل العقلانية في تاريخ البشر، وكأن العقل وافد أكثر منه موروثاً. يتلوه الغزالي ممثل اللاعقلانية، ثم الفارابي ممثل الأرسطية، ثم الشافعي واضع علم الأصول، ثم ابن سينا ممثل النسق التلفيقي بين العقل والإشراق، ثم الشهرستاني مؤرخ **الملل والنحل**، ثم ابن خلدون أمل المغرب والمشرق، ثم ابن النديم السلفي والمؤرخ، ثم ابن حزم ممثل الظاهرية أمل العقلانية، ثم ابن رشد والكندي ممثلاً العقلانية في المغرب والمشرق[١٠١]. ثم يتداخل الأعلام بين الفلاسفة والصوفية والنحاة والفقهاء والمتكلمين والخلفاء والأئمة. فمن المتكلمين الأشاعرة: الأشعري، الباقلاني، الجويني. ومن المعتزلة: الجاحظ، واصل، عبد الجبار، الحسن البصري.

= البياني. اما طبيعة هذا النظام البياني كفعل عقلي، اما طبيعة الرؤية التي يكرسها، اما علاقته مع النظم المعرفية الأخرى التي قد تكون الثقافة العربية عرفتها فذلك ما سنعالجه في الجزء الثاني من هذا الكتاب. أما الآن وقد انتهينا من فحص طريقة الإنتاج النظري في الموروث العربي الإسلامي «الخالص» فلنلق نظرة على مضمون «المعقولية» فيه. وسيكون ذلك طريقنا إلى «الموروث القديم» الذي ورثته الثقافة العربية عن الحضارات السابقة لنتعرف على شكل او أشكال حضوره فيها ونوع النظام أو النظم المعرفية التي كرسها داخلها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٣١.

(١٠٠) «لنختم اذن بالتذكير بأننا قد انتهينا من دراستنا لمكونات العقل العربي داخل الثقافة العربية إلى التمييز بين ثلاثة نظم معرفية، يؤسس كلاً منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم، وينتج عنها من رؤى خاصة كذلك. والخطوة التالية التي تنتظرنا هي تحليل هذه النظم المعرفية الثلاثة، وفحص آلياتها ومفاهيمها ورؤاها، وعلاقة بعضها ببعض، مما يشكل البنية الداخلية للعقل العربي كما تكوّن في عصر التدوين، وكما استمر إلى اليوم. ذلك هو موضوع الجزء الثاني من هذا الكتاب». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥١.

(١٠١) أرسطو (٦١)، الغزالي (٤٥)، الفارابي (٤٢)، الشافعي (٣٩)، ابن سينا(٣٥)، الشهرستاني (٣١)، ابن خلدون(٢٩)، ابن النديم (٢٨)، ابن حزم (٢٧)، ابن رشد، الكندي (٢٦)، المأمون (٢٥)، محمد الرسول (٢٣)، الأشعري (١٧)، الخليل بن أحمد (١٥)، متى بن يونس (١٤)، جعفر الصادق (١٣)، جابر بن حيان (١٢)، السيرافي، علي (١١)، ابن تومرت، القفطي، صاعد الأندلسي (١٠)، ابن تيمية، المتوكل، أبو حنيفة، الجاحظ (٩)، ابن حنبل، ابن باجة، التوحيدي، البيروني، الجنيد (٨)، مالك، المحاسبي(٧)، ابن الأنباري، ابن المقفع، الباقلاني، الحلاج، المهدي، المنصور، المسيح، المسعودي، المعتصم، خالد بن يزيد، نظام الملك (٦)، إبراهيم (النبي)، ابن جني، ابن الهيثم، ابو بكر، أبو الخطاب، عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر الرازي، سيبويه، عمر، الكرماني، المبرد (٥)، ابن أبي أصيبعة، ابن الأثير، ابن عربي، حسن الصباح، الخوارزمي، شمس الدين، الذهبي، الكلاباذي، المبشر بن فاتك، المهدي المنتظر، واصل، يحيى بن عدي (٤)، ابن خلكان، ابن طفيل، ابن عباس، ابن مسرة، ابن وهب، أبو يعلى الحنبلي، ادريس(النبي)، اسحق بن حنين، ذو النون المصري، الإمام الرسي، السجزي، السجستاني(أبو سليمان)، السكاكي، السيوطى، عثمان، على الرضا، الفخر الرازي، القاضي، عبد الجبار، الخليفة المستنصر، معاوية، موسى النبي، النسفى(ابو عبدالله)، النظام، الهادي(٣)، ابن اسحق، ابن برجان، =

ومن الفلاسفة: متى بن يونس، جابر بن حيان، ابن باجة، التوحيدي، البيروني، الرازي، يحيى بن عدي، ابن طفيل. ومن الصوفية: الجنيد، المحاسبي، الحلاج، ابن عربي، الكلاباذي، ابن مسرة، ذو النون، البسطامي، السهروردي. ومن العلماء: خالد بن يزيد، ابن الهيثم، الخوارزمي. ومن الفقهاء: ابن تيمية، أبو حنيفة، ابن حنبل، مالك. ومن المؤرخين: القفطي، صاعد ابن أبي أصيبعة، ابن قتيبة. ومن النحاة: السيرافي، ابن جني، عبد القاهر الجرجاني، سيبويه، السكاكي. ومن الأئمة: جعفر الصادق، ابن تومرت، الكرماني. ومن الخلفاء: المأمون، المتوكل، المستنصر. ومن الصحابة: علي، عثمان، أبو بكر، وعشرات آخرين من الأعلام يذكر كل منها مرة واحدة.

ومن الطوائف يتقدم الشيعة ممثلو اللاعقلانية، ثم المعتزلة ممثلو العقلانية، ثم يتوالى أنصار اللاعقلانية عند الإسماعيلية والباطنية والمتصوفة والمانوية والصابئة وإخوان الصفا والحكماء السبعة والغنوصيين والإشراقية والعرفانيين بوجه عام. ثم يتوالى أنصار العقلانية عند الظاهرية والحنفية والأرسطية وأهل الرأي. ومن الفرق يتقدم أهل السنة، ثم الأشاعرة والأشعرية وأهل الحديث والجهمية والخوارج والماتريدية. ومن الفرق غير الإسلامية الصابئة واليهود والمجوس والبراهمة[١٠٢].

ومن أسماء المؤلفات يتقدم **الفهرست** من أجل تقسيم العلوم، ثم **نحن والتراث** البيان النظري لمشروع **نقد العقل العربي**، ثم ابن خلدون الذي يمثل طريق الخلاص،

= هشام بن الحكم، ابن رشيق، ابن السراج، ابن عبدالمؤمن، ابن الفرات، ابن قتيبة، ابن نوبخت، أبو يوسف، أحمد بن عبدالله (الإمام)، زكي الأرسوزي، اسماعيل بن جعفر (الإمام)، الأفغاني، الأوزاعي، البسطامي، الحسن البصري، البطروجي، ابو زيد البلخى، البوني، حنين ابن اسحق، ابو حاتم الرازي، سفيان الثوري، سلمان الفارسي، السهروردي، الشيباني، نصير الدين الطوسي، عائشة، العباس، عبد الرحمن الناصر، عبد الله بن ميمون، عبد المؤمن بن علي، العلاف، الكرخى، الليث، محمد المبارك، المعتضد، المعتمد، المغيرة البجلي، المنصور بن أبي عامر، الناصر بن يعقوب، نصر بن أحمد، النيسابوري، هشام المؤيد، الواثق، يوحنا بن جيلان.

(١٠٢) الشيعة (٤٨)، المعتزلة (٤٥)، الإسماعلية (الإسماعيليون) (٣٢)، المتكلمون (٣١)، أهل السنة(٢٩)، الباطني (٢٦)، الصوفية (٢٥)، المانوية (٢٢)، الأشاعرة، الفقهاء(٢٠)، الصائبة، المتصوفة (١٩)، النحاة، اخوان الصفا، الحكماء السبعة(١٦)، الغنوصية(الغنوصيون) (١٣)، العباسيون (١٢)، اليونان، الأشعرية، المستشرقون (١١)، الفاطميون النصارى (١٠)، الأمويون، الظاهرية، اليهود (٩)، المجوس(٧)، الحنفية، النصرانية الإشراقية، الفرس، أهل الحديث، اليهودية، الروافض (٦)، الأرسطية، الجهمية، الزنادقة (٥)، البراهمة، البويهيون، عرب الجاهلية، العلويون، المجوسية، المناطقة، المشرقيون، المشبهة، المشاؤون (٤)، أهل الرأي، الحشوية، الحموديون، الحنابلة، الحنيفية، الخلفاء الراشدون، الرواقيون، الروم، الهنود، المجسمة، قريش، الزرادشتية(٣)، الأئمة المستورون، الأتراك، البرامكة، الخوارج، السلوقيون، الشعراء الجاهليون، العرفانيون، الماتريدية، المرابطون، المغتسلة، المغربيون، المنداثيون.

ثم **الملل والنحل** المصدر الأول للفرق الإسلامية، ثم **تهافت الفلاسفة** لهدم العقل، ثم **الرسالة** لتقنين العقل. ثم تظهر كتب الأشاعرة مثل **الإبانة**. ثم تكثر كتب التصوف مثل **إحياء علوم الدين، الرعاية لحقوق الله، التعريف لمذهب أهل التصوف، جواهر القرآن، الطواسين، والمنقذ من الضلال**. ثم تظهر كتب التاريخ المساندة مثل **إخبار العلماء بأخبار الحكماء، والإمامة والسياسة، ومروج الذهب**[١٠٣].

ومن اليونان تتقدم مؤلفات أرسطو على الإطلاق: **الأورغانون، تفسير السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، ما بعد الطبيعة، النفس**. ومن أفلوطين **التاسوعات**، ثم أفلاطون وهرمس وفيثاغورث ومعظم التيارات الغنوصية، ثم فيثاغورس ونومينوس الأفامي، ثم أفلوطين، ثم سقراط، ثم انكساغوراس وأنبادقليس وبطليموس وطاليس، ثم جالينوس وديموقرايطس[١٠٤]. ومن الطوائف تتقدم الهرمسية على الإطلاق، ثم الأفلاطونية المحدثة، ثم الفيثاغورية الجديدة والقديمة، ثم الأرفيوسية[١٠٥].

ومن أعلام الغرب الحديث يتقدم ديكارت، ثم غاليليو وكانط، ثم هيغل ونيوتن ولالاند، ثم اسبينوزا، ثم هردر ومالبرانش وكبلر وبيكون وليبنتز وكلود ليفي شتراوس وهيزنبرغ وهيوم ويونغ[١٠٦].

بل يعتمد **تكوين العقل العربي** على الدراسات الثانوية المعاصرة التي تعتبر في

---

(١٠٣) **الفهرست**(١٤)، **نحن والتراث**(٩)، **مقدمة ابن خلدون، الملل والنحل**(٨)، **تهافت الفلاسفة، الرسالة**(٦)، **الإبانة، إحياء علوم الدين، طبقات الأمم، كتاب البرهان**(٥)، **اخبار العلماء بأخبار الحكماء، الإمتاع والمؤانسة، الرعاية لحقوق الله، الفصل في الملل والأهواء والنحل**(٤)، **إحصاء العلوم، الاغراب في جدل الاعراب، الإمامة والسياسة، التعرف لمذهب أهل التصوف، جواهر القرآن، الخصائص، الشفاء، الطواسين، فضائح الباطنية، كتاب العين، لسان العرب، مروج الذهب، معيار العلم، منطق المشرقيين، المنقذ من الضلال**(٣)، وعشرات أخرى من المصادر الرئيسية يذكر كل منها مرتين(٣٦)، أو مرة واحدة (١٠٥).

(١٠٤) ارسطو(٦١)، أفلاطون(٢١)، هرمس(١٥)، فيثاغورس(١٠)، نومينوس الأفامي(٩)، أفلوطين(٧)، سقراط(٥)، الإسكندر المقدوني، انكساغوراس، أنبادقليس، بطليموس، طاليس(٤)، الإسكندر الأفروديسي، عاذيمون(٣)، ابولونيوس، أسطانس، أمونيوس ساكاس، طيماوس (٢)، أبقراط، أبولوبيخيس، أبولودور، ألسيبياد، ياميليخوس، أنتيغوس، انكسيمانس، ايبيفانيوس، بروقلس، بوزيونيوس، ديموقريطس، جالينوس، هوميروس، هيروقليس(١).

(١٠٥) الهرمسية(٨٠)، الأفلاطونية المحدثة (٢٨)، الفيثاغورية الجديدة (١٠)، الفيثاغورية(٢)، الأرفيوسية، الإمبيدوقلية المحدثة، الأيونيون (١).

(١٠٦) ديكارت(٩)، غاليليو، كانط(٦)، هيغل، نيوتن، لالاند(٣)، اسبينوزا(٢)، فرويد، كبلر، مالبرانش، هردر، بيكون، ليبنتز، كلود ليفي شتراوس، هيزنبرج، هيوم، يونغ، فوكو، فون همبولت، آدم شاف(١).

قيمتها أقل من المصادر الأصلية، ولا يعتمد عليها إلا طلاب الدراسات العليا بالرغم من اجتهادات أصحابها[١٠٧].

كما يعتمد على كثير من دراسات المستشرقين، وهي موضوع دراسة وليست دراسة لموضوع، تكشف عن عقلية المستشرق أكثر مما تكشف عن موضوع دراسة. ومنهم من عليه علامات استفهام كبيرة مثل برنار لويس[١٠٨].

خامساً: بنية العقل العربي

وينقسم الجزء الثاني **بنية العقل العربي** إلى ثلاثة أقسام **البيان** و**العرفان** و**البرهان**، بالإضافة إلى قسم رابع هو **تفكك النظم ومشروع إعادة التأسيس**. أكبرها **البيان**، للجاحظ وعبد القادر الجرجاني. وتظل عبقرية العرب في الشعر. وأصغرها **البرهان**. وهو أضعف جزء في بنية الثقافة العربية[١٠٩] **والبيان** هو أكثر الأقسام فصولاً، وأصغرها **البرهان**[١١٠] وفي **البيان** تتكرر عناوين الفصلين الأول والثاني «اللفظ والمعنى»، والثالث والرابع «الأصل والفرع»، والخامس والسادس «الجوهر والعرض». وفي كل فصل موضوع واحد يأخذ رقم (١)، وموضوع واحد في الفصل الثاني في موضوع آخر ويأخذ رقم (٢). هذا بالإضافة إلى مدخل: ما البيان؟ وخاتمة البيان، أصوله وفصوله. وتبدو فيها البنية الثنائية اليونانية التي استعارتها الثقافة العربية الإسلامية للتعبير بها عن ثنائياتها الدينية. فلا فرق في البنية بين الثنائية اليونانية

---

(١٠٧) مثل أحمد أمين(٨)، عبد الرحمن بدوي، كامل مصطفى الشيبي(٤)، محمد عبد الهادي أبو ريدة، محمد أبو زهرة(٢)، أحمد شاكر، أحمد الشرباصي، محمد جلال شرف، جميل صليبا، عمار طالبي، محمد أحمد عبد العزيز، عبد القادر عطا، محمد عمارة، محمد عيد، عادل عوا، كامل عياد، مصطفى غالب، محمد غلاب، ماجد فخري، عبد الحليم محمود، فوقية حسين، مصطفى عبد الرزاق(٣)، إمام عبد الفتاح، عثمان أمين(٢).

ومن الدراسات: **تاريخ الفلسفة الإسلامية(٤)، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، تاريخ الفلسفة اليونانية(٢)، تاريخ الفلسفة في الاسلام، تاريخ الفلسفة الحديثة، تاريخ المذاهب الفقهية، دراسات في التصوف الإسلامي، الفكر العلمي الحديث، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، في التصوف الإسلامي وتاريخه، القرامطة، الوجيز في الحقوق الرومانية وتاريخها.**

(١٠٨) مثل: غب هاملتون، هنري كوربان(٧)، ماسنيون(٦)، فرانسوا زبال، ستانلي لينبور، مايرهوف (٣)، فكتور شاخت، ماكسيم رودنسون، آدم ميتز، نيكلسون(٢)، آدمز، اشتينشنيدر، ديبور، ارنست رينان، سالومون، إدوارد سابير، فرانسوا فيت، برنار لويس(١).

(١٠٩) **البيان**، (عدد الصفحات)، (٢٣٦)، **العرفان**، (١٣٠)، **البرهان**، (٧٠)، **تفكك النظم ومشروع إعادة التأسيس**(٩٠).

(١١٠) **البيان** (عدد الفصول) (٦)، **العرفان**(٤)، **البرهان**(٢)، **تفكك النظم ومشروع إعادة التأسيس**(٢).

الوافدة: الجوهر والعرض، العلة والمعلول، الكيف والكم، السكون والحركة، الصورة والمادة، والثنائية الدينية الموروثة: الله والعالم، الخالق والمخلوق، النفس والبدن، الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، اليقين والظن، الآخرة والدنيا، الجنة والنار، الثواب والعقاب، الإيمان والكفر، الهداية والضلال، الإسلام والجاهلية، الملاك والشيطان... الخ. وهي ثنائيات معرفية ووجودية وأخلاقية واجتماعية ما زالت مؤثرة حتى الآن[١١١].

ويحدث الشيء نفسه في القسم الثاني **العرفان**. الفصلان الأولان لهما العنوان نفسه «الظاهر والباطن»، وفي كل منهما عنوان واحد مختلف. في الفصل الأول، «الحقيقة بين التأويل والشطح» وتأخذ رقم (١)، وفي الثاني «المماثلة أو القياس العرفاني» وتأخذ رقم (٢). والفصلان الثالث والرابع أيضاً لهما العنوان نفسه «النبوة والولاية». وفي كل منهما عنوان واحد، الثالث «العرفان الشيعي والزمن الدائري»، ويأخذ رقم (١)، والرابع «العرفان الصوفي والزمان المنكسر» ويأخذ رقم (٢). هذا بالإضافة إلى مداخل «ما العرفان؟»، وخاتمة «العرفان: المماثلة والأسطورة».

وفي القسم الثالث، وهو الأهم كيفاً والأصغر حجماً. تتكرر بعض ثنائيات القسمين الأولين مثل «المعقولات والألفاظ». وهي أقرب إلى ثنائيات **البيان**. و«الواجب والممكن والنفس والمعاد» أقرب إلى ثنائيات **العرفان**. بالإضافة إلى مدخل «ما البرهان؟» وخاتمة «البرهان.. في خدمة البيان والعرفان».

وتحت العنوان الرئيسي **بنية العقل العربي**، يضاف عنوان فرعي «دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية». وهو عنوان دال على منهج الجزء الثاني وموضوعه، المنهج التحليلي النقدي دون الإعلان صراحة عن المنهج البنيوي، في حين أن «نظم المعرفة» مصطلح بنيوي.

وتميل البنية إلى التكوين. فالبنية الثلاثية إنما هي اكتشاف من خلال التكوين بعد أن طال سكوت العقل عن نفسه[١١٢]، وجعل هذا التكوين الثلاثي للعقل العربي، البيان، العرفان، البرهان، هو نفسه بنية العقل العربي يوحي بأن العقل العربي نتاج تاريخي صرف. وهنا تتم التضحية بالبنية لصالح التاريخ. ويتم أسر العقل العربي في

---

(١١١) وهي موجودة عند أبي الأعلى المودودي وسيد قطب. انظر دراستي: حسن حنفي: «أثر أبي الأعلى المودودي على الجماعات الدينية المعاصرة،» و«أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة،» في: حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢-١٩٨١**، ٨ ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ج ٥: **الحركات الدينية المعاصرة**، ص ١٢٣ و٣٠٠.

(١١٢) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٩-١٠ و٤١.

حتمية التاريخ. ومن ثم يصعب على العقل العربي أن يتحرر من ذاته طالما أنه تاريخ، خارج نطاق الحرية. وفي حالة عدم تطابق البنية مع التاريخ، فإنه يتم التعسف مع التاريخ لصالح البنية. فالبنية حكم مسبق، ثابت لا يتغير. والتاريخ هو المادة التي يمكن انتقاء منها ما يتفق مع البنية، وترك ما لا يدخل فيها. ويستطيع باحث آخر ببنية أخرى أن يجد مادة تملأ بنيته، ويترك مادة أخرى لا تدخل فيها.

هذه البنية الثلاثية الشهيرة، البيان، العرفان، البرهان، التي تصف مراحل تكوين العقل العربي وبنيته في آن واحد، بنية ثابتة جامدة قد لا تصدق على مراحل التاريخ المختلفة التي يتداخل فيها البيان والعرفان في وقت واحد. ففي مرحلة البيان، القرنان الأول والثاني، ظهر أوائل المعتزلة عمرو بن عبيد، والجعد بن درهم، ومعبد الجهني، وواصل بن عطاء، والحسن البصري، يمثلون البرهان، أي استعمال العقل في البرهان. كما ظهر العرفان عند العباد والزهاد والنساك والبكائين والصوفية الأوائل، الحسن البصري ورابعة العدوية، في القرن الثاني.

وفي مرحلة العرفان، القرنان الثالث والرابع، ازدهر الفكر الاعتزالي عند أبي الحسين البصري والجبائيين، والجاحظ والنظام، والعلاف. كما ظهر الفلاسفة، الكندي والرازي والفارابي. وتأسس «علم الأصول» عند الشافعي. وظهر الأصوليون الأوائل، خاصة الأحناف عند الجصاص والبزدوي والدبوسي. واستمر البيان عند الشعراء العرب قبل المتنبي، وعند بعض النحاة واللغويين وأهل البيان.

وفي مرحلة البرهان، القرنان الخامس والسادس، استمر البيان عند المتنبي والشعراء في عصره، وازدهر العرفان وبلغ ذروته عند الغزالي وابن الفارض والسهروردي وابن عربي. وازدهرت مدرسة ابن مسرة في الأندلس.

يبدو أن العشق العارم للبنية غلب على التحليل التاريخي الدقيق. وهذا ليس عيباً في البنية، ولا ميزة للتحليل التاريخي، بل هي طبيعة المناهج التي لكل منها مميزاته وعيوبه. ولا يوجد منهج واحد خال من العيوب بما في ذلك المنهج التكاملي.

لذلك يغيب أحياناً الفهرس التفصيلي للمواد التي تضع العناوين الجانبية تحت العناوين الرئيسية حفاظاً على البنية الكلية التي قد لا تتفق مع الأجزاء والتفصيلات، لذلك أتت البنية تركيباً مصطنعاً، لا تطابق الواقع التاريخي. فالواقع أكثر ثراء وغنى وحركة من البنية الصورية المحددة الثابتة. كما يصعب تحويل التاريخ إلى بنية دائماً. ويصعب أيضاً تحويل المواقف إلى عقل، والعقل إلى نص.

وهناك علم مميز لكل مرحلة في التاريخ، ولكل جانب في البنية. الأدب في

البيان، والتصوف في العرفان، والحكمة في البرهان. وهو تطبيق صوري. فالتصوف ليس فقط عرفاناً بل هو بيان. وكثير من الصوفية كابن الفارض وابن عربي شعراء. والحكماء أيضاً أهل بيان مثل أبي حيان التوحيدي، فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة. وبعض العرفان به برهان مثل «حكمة الإشراق للسهروردي»، وكثير من الصوفية المتأخرين كانوا أقرب إلى الفلسفة الإلهية مثل عبد الحق بن سبعين. ليس الدين بياناً فقط، بل يجمع بين البيان والعرفان والبرهان. وليس الكلام عرفاناً، بل هو أقرب إلى البرهان القائم على الأدلة النقلية والعقلية.

وليس البيان النحو والفقه الكلام والبلاغة[١١٣]. فالنحو به مدرسة الأثر في الكوفة، ومدرسة الرأي في بغداد، وهي أقرب إلى البرهان. والفقه ليس بياناً ولا عرفاناً ولا برهاناً، بل هو مصالح الناس. والكلام ليس بياناً لأنه يقوم على البرهان، خاصة في الكلام الاعتزالي. واللفظ والمعنى مناقشة قديمة في كل العلوم الموروثة يعاد إحياؤها من جديد. بلورها الأصوليون أخيراً في رسم توضيحي[١١٤].

وتحليل لفظ البيان تحليل لغوي مسهب قد يخرج عن حد المطلوب[١١٥]. ومشتقات النحاة العرب لا شأن لها بمقولات أرسطو إلا عرضاً. فهي في النحو مشتقة من اللغة، وعند أرسطو وصف للطبيعة[١١٦]. **نقد العقل العربي** يميل أكثر إلى متى بن يونس، في حين يميل **التراث والتجديد** إلى السيرافي في المناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو[١١٧].

ويتم التحول من نظام الخطاب إلى نظام العقل، والانتقال من وصف بنية اللغة إلى وصف بنية العقل[١١٨]. وتعرض أعمال عبد القاهر الجرجاني وابن رشيق والتوحيدي والخوارزمي والسكاكي والباقلاني وهو واضع تعبير «نظام الخطاب».

ويمكن قراءة الشيء الواحد على وجهين، وليس على وجه واحد، وهو الأقل شهرة والأكثر صعوبة في القبول. الإجماع كسلطة السلف والإجماع كتشاور جماعي[١١٩]. ليس الإجماع فقط التفكير على أصل سابق لأن إجماع العصر السابق غير

---

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٧٣-٧٤.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ١٤-٢٠.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٥٠-٦٠.

(١١٧) انظر: حسن حنفي، «جدل الوافد والموروث، قراءة في المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وابي سعيد السيرافي،» في: حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ج ٢، ص ١٠٧-١١٨.

(١١٨) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٧٥ و١٠٨.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٩ و١٣٥.

ملزم للعصر اللاحق لتغيّر المصالح. ويتم تحليل الإجماع بهدف سلبي وهو تقويضه بحجج أشبه بحجج النظام ضد الإجماع. الإجماع ليس استبداداً بل مشورة جماعية.

والقياس أيضاً ليس ردة من الفرع إلى الأصل، بل هو اكتشاف العلة في الفرع تجريبياً. والتعليل أساس القياس. وهو أقرب إلى المنهج التجريبي الجزئي منه إلى المنهج الاستنباطي الكلي. ولا شأن له بالوافد في القياس الأرسطي، بل له جذوره في الموروث في الحديث الشهير مع معاذ وفي رسالة عمر «قس الأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر». و«قياس الغائب على الشاهد» قياس إسلامي أصولي وضعه الفقهاء والمهندسون في الإلهيات، ثم «رد اللامرئي إلى المرئي»، وهو قياس علمي أصيل ضد القياس الاستنباطي الصوري المجرد، بل لقد فصّل المسلمون أنواع الأقيسة مثل قياس العلة، وقياس الدلالة، وقياس الشبه. وفصّل الشاطبي في تحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط. وفصّل غيرهم قياس العلة، وقياس الطرد، وقياس الشبه. وكل ذلك أقرب إلى البرهان منه إلى البيان. والكلام ليس فقط اللفظ والمعنى، بل أيضاً الشيء الذي يحيل إليه الكلام في العالم الخارجي. فالقسمة ثلاثية: اللفظ والمعنى والشيء، وليست ثنائية فقط: اللفظ والمعنى[١٢٠].

وثنائية الجوهر والعرض، والمكان والزمان، ومشكلة السببية مشكلة طبيعية وليست لغوية، أي برهانية، وليست بيانية. وتستخدم كدليل طبيعي لإثبات وجود الله في الكلام[١٢١] وتحيل مشكلة الجوهر والعرض أيضاً على مشكلة المعرفة، العقل والوجود ومشكلة الكليات[١٢٢]. وهي مشكلة منطقية ميتافيزيقية برهانية لا شأن لها بالبيان. وتدخل بعض الموضوعات الإلهية داخل البيان، مثل القول بالجوهر الفرد لإثبات قدرة الله[١٢٣].

ويستعمل مفهوم «جينيالوجيا» البيان في الترجمة العربية الشهيرة الأصل والفصل، للانتقال من اللغة إلى السحر وقيافة الأثر والكهانة والعرافة. وهي موضوعات لا تتعلق باللغة وحدها، بل أيضاً بالعرفان والبرهان اللاشعوري[١٢٤]. وما سمي بنية العقل مثل الظاهر والباطن هو في الحقيقة بنية النص[١٢٥].

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣٧ و١٧٣.
(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٧٥ و٢٠٥.
(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٧ و٢٣٧.
(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.
(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٩ و٢٤٨.
(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

ويتم تحديد العرفان لغوياً أولاً، تحولاً من أرسطو إلى هرمس، وكأن كلاً من البيان والعرفان له نموذج خارجي في الوافد وليس في الموروث. والعرفان ترجمة للكلمة المعربة «غنوص» أو «غنوصية»، تدل على وافد خارجي، وليست كلمة عربية أصيلة تدل على موروث داخلي وتُقَدَّم ترجمة طويلة لرؤية هرمس وكل ما نشر من قبل من الترجمات العربية القديمة عن هرمس، رؤيته وصلاته[١٢٦]. والتصوف الذي يقابل العرفان مصدره داخلي، وليس خارجياً[١٢٧].

والظاهر والباطن، والحقيقة بين التأويل والشطح والتمايز بين الشريعة والحقيقة مادة من التصوف عامة، والتشيع خاصة. والموضوع له ثلاثة مستويات: سياسي مباشر، وأيديولوجي مذهبي، وديني ميتافيزيقي. والشطح ناتج من اتساع الرؤية وضيق العبارة[١٢٨].

ويحيل الظاهر والباطن أيضاً إلى المماثلة أو القياس العرفاني. وهي الصورة الفنية التي تعبّر عن معنى، أو بلغة التشيع الممثل والممثول. فالتشبيه قياس مجازي. ومادة التحليل من السراج الطوسي والقشيري وابن عربي انتقاء من باقي الأعمال الصوفية. ولا ضير من إضافة **البرهان في علوم القرآن** للزمخشري[١٢٩].

بل إن القياس أيضاً في الوجود، في العرفان الشيعي، والزمان الدائري، وكما هو واضح في **رسائل إخوان الصفا** في التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر، وفي **علم الميزان**، وفي **راحة العقل** عند الكرماني[١٣٠]. ونحُلل أعمال القاضي النعمان. وربما يظهر العرفان في قياس الولاية على النبوة. ومع ذلك يجمع الفصل بين العرفان والبرهان، وليس عرفاناً خالصاً.

وفي العرفان الصوفي ينكسر الزمان. وهو تعبير مجازي. وهو زمان الغيبة والحضور، الصحو والسكر، زمان التقلب في الأحوال والمقامات، الزمان النفسي أو زمان الأنفس[١٣١] ويتم تحليل أعمال ابن عربي الذي يجمع بين العرفان والبرهان مثل معظم الصوفية المتأخرين أصحاب الفلسفة الإلهية[١٣٢].

---

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٥١ و٢٧٠.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٧١ و٢٩١.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٣ و٣١٥.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٣١٧ و٣٤٣.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ و٣٦٩.

والعرفان في النهاية مماثلة تقترب إلى حد الأسطورة، أي الرؤية السحرية للعالم[١٣٣] ولا يتم تناول الوظيفة السياسية للعرفان كمؤشر على البديل على التكالب على الدنيا والتبرير العقلي.

والمعارضة السياسية ليست عرفاناً فقط، بل هي بيان وبرهان أيضاً. فقد عارض أوائل المعتزلة الحكم الأموي. وأثبتوا حرية الاختيار ضد عقيدة الجبر التي روّج لها جهم بن صفوان بإيعاز من الأمويين. كما عارض الفلاسفة مثل ابن رشد الأشعرية بعد أن أصبحت هي الفرقة الناجية، والشافعية تجلياتها في الفقه. لذلك كان ابن رشد أقرب إلى المعتزلة والمالكية، إعمالاً للعقل والمصلحة.

وماذا عن موقف الفقهاء الذين رفضوا كل هذا التنظير وعارضوا الإسراف في تعقيل النص، وآثروا العودة إلى النص الخام كعامل مطهر منذ ابن حنبل حتى ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا والسلفية المعاصرة؟

والبرهان ليس لفظاً مشتقاً من جذر في اللغة العربية ولا يحتاج إلى مرادف أو اشتقاق في اللغة الفرنسية (Démonstration)[١٣٤]. وهو القضية العامة والبرهان الأرسطي أحد أشكاله. وفي كل حضارة ما يعادل البرهان. وهو لفظ قرآني ﴿**قُل هاتوا بُرهانكم إن كُنتم صادقين**﴾[١٣٥]. ولا يتجلى بالضرورة في «الكليات الخمس» أو في «باري ارمنياس» أو في «التحليلات الأولى» أو «التحليلات الثانية» في منطق أرسطو، بل هو أوسع من ذلك بكثير. فقد يكون عرفاناً ﴿**لولا أن رأى بُرهان رَبّه**﴾[١٣٦]. وهو متنوع الطرق، حسية وعقلية وقلبية. المهم الإقناع. والفصل كله أقرب إلى درس في المنطق، عرضاً لأرسطو من أستاذ محترف دون توظيف أو قراءة أو إعادة بناء.

والمقولات والألفاظ لا تتعلق فقط بالقياس البرهاني بل تعود أيضاً إلى المعنى واللفظ في البيان[١٣٧]. والمادة في تحليل أعمال الكندي المنطقية والفارابي خاصة **كتاب الحروف** مع استعمال لفظ «الإيبستمولوجية» بغية التحديث، وبقية أعمال الفارابي المنطقية مقارنة بأرسطو، إرجاع للفرع إلى الأصل. ثم يأتي الغزالي في مقدمة

---

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٧١-٣٧٩.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

(١٣٥) ورد لفظ برهان في القرآن الكريم ثماني مرات، برهان(٣)، برهانكم(٤)، برهانان(١)، انظر: **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١١١.

(١٣٦) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٢٤.

(١٣٧) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٣٨٣ و٤١٣.

المستصفى لإتمام المادة المنطقية بالرغم من ثلاثيته المنطقية الأخرى الشهيرة التي حاول إعادة بناء المنطق اليوناني فيها كمنطق إسلامي: **القسطاس المستقيم**، **محك النظر**، **معيار العلم**. و**المستصفى** في أصول الفقه وليس في المنطق. والمقدمة المنطقية مدخل لعلم الأصول[١٣٨].

والواجب والممكن والنفس والمعاد موضوعات فلسفية وليست براهين منطقية، مستقلة عن أرسطو، ومعبرة عن رؤية إسلامية. والمادة من ابن سينا، نموذج الفيلسوف. فهو أقرب إلى الفيلسوف الطبيعي منه إلى الفيلسوف المنطقي كالفارابي. وتتداخل المادة مع «العقل الأخلاقي العربي» في موضوع السعادة، **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا والفلسفة الإشراقية كلها وحكمة الإشراق جمع بين العرفان والبرهان. ويتحول عرض ابن سينا إلى كتاب مدرسي يلخص براهينه الشهيرة في خلود النفس[١٣٩]. فالبرهان كان دائماً في خدمة البيان والعرفان اعتماداً على تلخيص قد يراه البعض شبه مدرسي[١٤٠].

والأهم من الأقسام الثلاثة الأولى: البيان، العرفان، البرهان، القسم الرابع «تفكك النظم... ومشروع إعادة التأسيس»[١٤١]. قد تتزامن اللحظات في توازن ذاتي .(autoréglage) وقد تجتمع معاً في آن واحد (assemblage) في تداخل تكويني. ومع ذلك ظلت محاولات التوفيق بينها هامشية معزولة عن مركز الثقافة لأنه قائم على التداخل التوفيقي. وقد ظهر ذلك في بعض مؤلفات الغزالي[١٤٢].

تفككت النظم واختلطت المفاهيم ابتداء من القرن الخامس تحت أثر ضربة الغزالي للعلوم العقلية والتعددية الفكرية والسياسية، وإيثار الفرقة الواحدة الناجية، الأشعرية، والمذهب الفقهي الواحد، الشافعية، وتكفير مذاهب المعارضة الباطنية كالإمامية، والعلنية كالمعتزلة. بعده بدأ عصر الشروح والملخصات والتجميع من كل نظام وتدوين الذاكرة، مرة ثانية بعد التدوين الأول. ومعه عبد القاهر البغدادي. حاول ابن رشد الإصلاح ولكن الزمن كان متأخراً، القرن السادس، والصقع كان بعيداً، الأندلس. والحركة كانت ضعيفة نظراً لوجود الظاهرية الضمنية داخل الفكر الرشدي ومعه الرازي في **المباحث المشرقية** و**المواقف** للأيجي. وقد دخلت الفلسفة على

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٤١٥ و٤٤٥.
(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٤٤٦ و٤٧٦.
(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٧٧.
(١٤١) المصدر نفسه، ص ٤٨٥ و٥٧٣.
(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٨٥-٤٨٨.

الكلام المتأخر من الباب الخلفي بعد تكفير الغزالي للفلاسفة. يقع كل عصر الشروح والملخصات في «التداخل التلفيقي» نظراً لظروف العصر[١٤٣].

و«مشروع إعادة التأسيس» يحيل إلى الظاهرية، ابن حزم الذي يعتز به المغاربة قدر اعتزازهم بابن رشد وابن خلدون دون ابن مسرة وابن عربي، مع أن أستاذ ابن حزم الذي أسس المذهب، داود الأصفهاني، كان من المشرق قبله بقرنين من الزمان. والتمييز بين العلة والسبب ليس خاصاً بابن حزم بل هو وارد عند كل الأصوليين حتى الشاطبي في **الموافقات**[١٤٤]. ونظراً لإعجاب المغاربة بأرسطو أيضاً فقد خرج ابن حزم أرسطياً لأنه وظف المنهج الاستقرائي بشقيه الاستنتاج والاستقراء مع أن ابن حزم حاول في «التقريب» ضم المنطق الأرسطي داخل المنطق الأصولي حتى يبدو المنطق نابعاً من الداخل وليس وافداً من الخارج. وفي النهاية أتى الشاطبي الغرناطي وأكمل الحقيقة في المغرب. انهيار في المشرق عند الغزالي وإحياء في المغرب عند ابن حزم وابن رشد والشاطبي[١٤٥].

وتقدم الخاتمة العامة «من أجل عصر تدوين جديد» تلخيصاً لأقسام الكتاب وفصوله. البيان كفعل معرفي: ظهور وإظهار وفهم وإفهام، والعرفان كشف وعيان. والبرهان كفعل معرفي: استدلال واستنتاج. البيان كحقل معرفي عالم المعرفة المستمد من علم اللغة. والعرفان كحقل معرفي خليط من هواجس وعقائد وأساطير. والبرهان كحقل معرفي في فلسفة علمية ناشئة من الترجمة. ثم حدث تداخل تلفيقي بينها في المشرق تم حصاره باتجاه تجديدي في الأندلس[١٤٦].

وذلك يكشف في النهاية عن سلطة اللفظ، وسلطة الأصل وسلطة التجويز. فكيف يتم الانتقال من الماضي إلى الحاضر، والتمييز بين الغطاء الأيديولوجي والأساس المعرفي، وتحقيق «الاستقلال التاريخي التام» بلغة غرامشي بعيداً عن الماضي الإسلامي والمستقبل الأوروبي كمرجعيتين على التبادل؟ فالهروب إلى الخلف والهروب

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٨٩ و٥١١، وانظر أيضاً: الفصل الخامس «تثبيت البنية» عن عصر الشروح والملخصات في «من النص إلى الواقع،» محاولة لإعادة بناء علم أصل الفقه، ج ١، تكوين النص.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٥١٣ و٥٥٣.

(١٤٥) «هل نحتاج إلى خاتمة أخرى لهذا القسم؟ هل نحتاج إلى عقد مقارنة بين مضمون اللحظتين المتزامنتين اللتين عاشهما الفكر العربي بين أوائل القرن الخامس وأواخر القرن الثامن للهجرة: لحظة الغزالي والرازي والإيجي من جهة، ولحظة ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون من جهة أخرى؟ لنكتف بالقول إن اللحظة الأولى هي التي بقيت مستمرة في تدهور وتراجع. أما اللحظة الثانية فقد ذابت وصارت نسياً منسياً. ولذلك فهي تنتظر اليوم من يعيد الحياة فيها،» المصدر نفسه، ص ٥٥٢-٥٥٣.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٥٥٥ و٥٧٣.

إلى الأمام هروب واحد. أما التجديد والتحديث فهما ممارسة وتفاعل مع الحاضر، لا يبدأ التجديد أو التحديث من الصفر بل يكمل مسار ابن حزم وابن رشد والشاطبي، مسار الأندلس، ظاهرية ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وواقعية الشاطبي، اللفظ والمعنى والشيء، الماضي والحاضر والمستقبل، الأنا والآخر والواقع، الوحي والعقل والطبيعة[١٤٧]. الشرط إذاً هو دفن الماضي وتغيير مجري الزمن[١٤٨]. ليس المهم ماذا نأخذ وماذا نترك من التراث بل كيف نفهم، ومن أين نبدأ؟[١٤٩].

إن مخاطر هذه البنية هي في تطبيقها على الوطن العربي، والحكم بأن المشرق العربي موطن البيان والعرفان، والمغرب الغربي موطن البرهان، وبالتالي هناك «قطيعة معرفية» بين المشرق الإشراقي والمغرب العقلاني. ففي المشرق ظهر كبار العقلانيين النحاة والأصوليين في مدارس البصرة وبغداد. وفي المغرب ظهر كبار الصوفية كابن مسرة وابن عربي. والغزالي مشرقي حاضر في المغرب قدر حضوره في المشرق. والطرق الصوفية في المغرب لا تقل نشاطاً وأثراً عنها في المشرق، في مصر وتركيا وفارس وأواسط آسيا.

وإذا كان نموذج البرهان عند أرسطو نواة الغرب، والمغرب وثيقة الصلة بالغرب عبر مضيق جبل طارق فإن الغرب هو قمة التطور الإنساني، والمغرب قمة التطور العربي. ومن ثم يحق للمغرب بحق أن يكون دولة أوروبية، وأن يكون أول الأقطار العربية طلباً للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي على نقيض أقطار المشرق البيانية الإشراقية. مع أن المغرب ولوع أيضاً بالبيان. فمنهم الشعراء والأدباء، وولوع بالعرفان فمنهم كبار الصوفية. وبفضل الطرق الصوفية في المغرب انتشر الإسلام جنوب الصحراء على ساحل أفريقيا الغربي في موريتانيا والسنغال ومالي وغانا.

وإن صحت البنية الثلاثية، البيان، والعرفان، والبرهان فإنها توجد في كل ثقافة. ظهرت في الحضارة اليونانية، البيان عن سقراط صاحب الحكم والأمثال، ومحلل الألفاظ والمعاني ضد السوفسطائيين. وأفلاطون يمثل العرفان في نظرية المثل وخلود النفس وأسطورة الكهف. أما أرسطو فهو البرهان، واضح المنطق وطرق الاستدلال.

وبالرغم من وجود بنية واضحة للكتاب إلا أن عادة الربط الخارجي ما زالت

---

(١٤٧) «اللغة الشريعة، العقيدة، السياسة(سياسة الماضي وسياسة الحاضر) تلك هي العناصر الرئيسية التي تتكون منها المرجعية الذاتية التي قلنا إنه لا سبيل إلى تجديد العقل العربي وتحديثه الا بالتحرر من سلطانها». انظر: المصدر نفسه، ص٥٧٢.

(١٤٨) «وهل دفنا الأموات؟ وهل غيرنا مجرى الزمن؟». انظر: المصدر نفسه، ص٥٧٣.

(١٤٩) «إن المشكل المطروح والذي يجب أن يطرح بحد ليس ماذا نأخذ وماذا نترك؟ بل كيف ينبغي ان نفهم؟ ومن أين يجب أن نبدأ؟ من أجل التغيير، من أجل النهوض،». انظر: المصدر نفسه، ص٥٧٣.

قائمة. إذ ترتبط أيضاً الفصول ببعضها البعض بالإعلان عن ذلك في بداياتها أو نهاياتها. وأحياناً يتم التذكير بالخيط كله في الخاتمة[١٥٠]. وقد تظهر عبارات الربط بين الكلام في وسط الفصل[١٥١].

ويدل الفهرس العام الذي يضم الأعلام والفرق دون الفصل بينهما في فهرسين مستقلين على أولوية اسم على آخر أو فرقة على أخرى. ففي الأسماء يتصدر أرسطو مما يدل على إحالة بنية العقل العربي كصورة والثقافة العربية كمادة إلى الوافد، أرسطو، وليس إلى الموروث، ثم الغزالي وابن سينا ممثلي اللامعقول، ثم القاضي عبد الجبار وابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون والشافعي، وكلها علامات على إعمال العقل في النص والواقع والتاريخ. ومن أنصار البيان عبد القاهر الجرجاني، والسكاكي، والجاحظ، والسيرافي، وابن جني، وسيبويه. ويتداخل المعتزلة مع الأشاعرة، المعتزلة مثل أبو الحسن البصري وأبو هاشم الجبائي، وأبو الهذيل العلاف، وأبو علي الجبائي. والأشاعرة مثل: الباقلاني، الرازي، الجويني، الشهرستاني، عبد القاهر البغدادي، الإيجي، إمام الحرمين. ثم يتداخل الأصوليون والصوفية، الأصوليون مثل: الشافعي، أبو يعلى الحنبلي. والصوفية مثل: الهجويري، الجنيد، السراج الطوسي، السهروردي، البسطامي، الشهرزوري، الحلاج. ثم يتداخل الفلاسفة والمتكلمون، الفلاسفة مثل: الفارابي، الكندي ابن باجة، والمتكلمون الشيعة إمامية وإسماعيلية مثل: الكرماني محمد بن إسماعيل، محمد الباقر، هشام بن الحكم، أبو يعقوب السجستاني. كما يظهر الأنبياء: محمد وإبراهيم وموسى وعيسى وإسماعيل. ويتراءى الوافد الغربي عن بعد: ديكارت ثم كانط وهيغل وهوسرل

(١٥٠) «تلك هي المسألة الرئيسية التي سيدور الكلام حولها في الفصل التالي،» انظر: المصدر نفسه، ص ٧٤. «هذه النتيجة ستتأكد بصورة أجل وأوضح في الفصل التالي...،» (ص ١٧٣). «واضح أننا لا نريد من وراء طرح هذا السؤال البحث عن الأسباب التاريخية أو العوامل الأيديولجية التي قد يكون لها دور ما في هذا الشأن. فذلك ما بسطناه في الجزء الأول من هذا الكتاب. وانما يريد هنا البحث عن العوائق الإبيستيمولوجية التي كانت تقف داخل النظام المعرفي البياني نفسه حائلاً دون ذلك. وإذاً فالأمر يتعلق هنا بطرح هذا النظام ككل للنقاش،» (ص ٢٧٣). «ذلك ما سنتعرف عليه في القسم الثاني من هذا الكتاب، القسم الذي سننتقل اليه فوراً!،» (ص ٢٩١). «لقد حللنا البيان والعرفان فلننتقل إلى تحليل البرهان،» (ص ٣٧٩). «المهمة الأولى تتعلق بالمنهج أساساً. وسنخصص لها الفصل الأول. أما الثانية فتتعلق بالرؤية وسنخصص لها الفصل الثاني» (ص ٤١٣). «كما سنرى في الفصل القادم»، (ص ٤٤٥). «لننتقل إذاً إلى الخاتمة العامة لهذا القسم من الكتاب» (ص ٤٦٧).

(١٥١) «ذلك ما سنناقشه في الفقرة التالية،» انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٥. «نستعرض بعد هذه الملاحظة آراء الفريقين،» (ص ١٦٤). «ذلك ما سيتضح من خلال الفقرة التالية،» (ص ٣٥٦). «لننتقل إذن إلى خاتمة الكتاب،» (ص ٥٥٣). «لنبدأ أولاً بالتذكير بالخطوات التي خطوناها في بحثنا هذا،» (ص ٥٥٥). «نعم لقد قصرنا تحليلنا على العقل اللغوي والعقل الفقهي والعقل العقدي والعقل المستقيل في تراثنا... ويبقى العقل السياسي موضوعاً آخر،» (ص ٥٧٣).

وغرامشي[١٥٢] ثم تظهر عشرات من الأسماء كل منها مرة واحدة[١٥٣].

ومن الكتب يتصدر **لسان العرب**، ثم **البرهان في علوم القرآن**، ثم **البيان والتبيين**. ثم تتداخل كتب الكلام مع الفلسفة والتصوف وعلوم القرآن والفقه التاريخ جمعاً بين العلوم النقلية العقلية، والعلوم النقلية دون العلوم العقلية الخالصة، الرياضية والطبيعية[١٥٤]. ومن مؤلفاته، يحال إلى **الخطاب العربي المعاصر**[١٥٥].

---

(١٥٢) ارسطو(٨١)، الغزالي(٤٦)، ابن سينا(٤٤)، القاضي عبد الجبار(٣٩)، الفارابي(٣٦)، ابن حزم(٣٥)، ابن رشد(٢٨)، الشاطبي(٢٧)، ابن خلدون (٢٣)، الشافعي(٢٣)، ابن العربي، القشيري، عبد القاهر الجرجاني(٢١)، السكاكي، الجاحظ(٢٠)، علي بن أبي طالب، أبو الحسن البصري، الباقلاني(١٩)، أبو سعيد السيرافي، الجويني(١٥)، أبو هاشم الجبائيء، فخرالدين الرازي(١٤)، الأشعري، الهجويري، أبو الحسين البصري(١٢)، ابن جني(١١)، الشهرستاني(١٠)، هرمس(٩)، الحسين بن علي، الجنيد، سيبويه(٨)، ابن وهب، افلاطون(٧)، السراج الطوسي، المهدي المنتظر، الكندى، الكرماني، فاطمة الزهراء(٦)، محمد بن اسماعيل، ابن الأنباري، الحسن بن علي، السهروردي، أبو الهذيل العلاف(٥)، محمد الباقر، عبد القاهر البغدادي، أبو يعلى الحنبلي، الزجاجي، فرفوريوس، النعمان القاضي(٤)، ابن باجة، هشام بن الحكم، ابن مسعود، ابن ميمون، الإسكندر، الإيجي، البسطامي، أبو القاسم البلخي، التوحيدي، أبو يعقوب السجستاني، الشهرزوري، النيسابوري(٣)، ابن الأثير، ابن تيمية، ابن حنبل، ابن الخطاب، ابن السراج، ابن متى، ابن المثنى، أبو حنيفة، الأصمعي، إمام الحرمين، أبو علي الجبائي، الحلاج، الخوارزمي، الدقاق، الزمخشري، الفراء، الفرغاني، الكليني، أبوطالب المكي(٢)، ومن الأنبياء: محمد(٣٣)، ابراهيم(٦)، موسى(٥)، عيسى، اسماعيل(٤)، نوح(٢). ومن الوافد الغربي: ديكارت(٢)، كانط، هيغل، هوسرل، غرامشي(١).

(١٥٣) حوالى(٨٠) اسماً مثل ابن الجوزي، جابر بن حيان، حنين بن اسحق، ابن سبعين، النظام، جهم بن صفوان، واصل، ابن مسرة، ابن منظور، ابن النديم، ابن النفيس، ابن الهيثم، اسقلبيوس، داود الأصبهاني، ياميليخ، بوامندريس، ثامسطيوس، الجرجاني، الداراني، الدؤلي، الزركشي، السخاوي، الشبلي، الطبري، العسكري، الفارسي، الفاسي، القداح، الكاظم، الكرخي، الكلاباذي، الماتريدي، المحاسبي، يحيى النحوي، النظام.... الخ.

(١٥٤) **لسان العرب**(١١)، **البرهان في علوم القرآن**(٥)، **البيان والتبيين**(٤)، أرغانون، **أسرار البلاغة، الإشارات والتنبيهات، تهافت الفلاسفة، دلائل الإعجاز، الكتاب، المستصفى، المنقذ من الضلال، المواقف**(٣)، **البرهان في وجوه البيان، تهافت التهافت، العبارات، الكشف عن مناهج الأدلة، ما بعد الطبيعة، المحصل، المعتمد في أصول الفقه، معيار العلم، المقولات**(٢)، **آي القرآن**(١)، أصول الدين: **اختلاف أصول المذاهب، أصول الدين، أصول العدل والتوحيد، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الاقتصاد في الاعتقاد، التمهيد، الفرق بين الفرق، مصارعة الفلاسفة، المغني، مقالات الإسلاميين، نهاية الإقدام**. أصول الفقه: **الإحكام في أصول الأحكام، أصول الكافي، الحجة في أصول الكافي، مقاصد الشريعة، الموافقات في أصول الشريعة**. الفلسفة: **إحصاء العلوم، الألفاظ المستعملة في المنطق، الانسان، التنبيه، على سبيل السعادة، الحروف، راحة العقل، القسطاس المستقيم، قوى النفس، المباحث المشرقية، مفتاح العلوم، مقاصد الفلاسفة، النفس والروح**. التصوف: **ختم الأولياء، الفتوحات المكية، مشكاة الأنوار، المطالب العالية، مفاتيح الغيب**. اللغة: **العمدة، الفروق في اللغة، المستوفى في النحو**. القرآن: **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، متشابه القرآن، مجاز القرآن، معاني القرآن، نظم القرآن**. الوافد اليوناني: **السماء، النفس**. التاريخ: **تاريخ الرسل والملوك**. الفقه: **رسالة في زيارة القبور**.

(١٥٥) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**.

ومن الفرق يتقدم الصوفية والعرفانيون قبل المعتزلة والأشاعرة مما يدل على حضور اللامعقول أكثر من المعقول في الثقافة العربية. ثم يتوالى الصوفية في أسماء أخرى مثل الإسماعيلية والهرمسية والباطنية والسينوية وإخوان الصفا والإشراقية والأفلاطونية، والفيثاغوريين والمسيحية، والأفلاطونية المحدثة. وفي مقابل ذلك يأتي أهل السنة والأصوليون والبيانيون والفقهاء والنحاة العرب والظاهرية والفلاسفة والحنفية والعقلانية والشافعية والكوفيون والمناطقة العرب وأصحاب الرأي والمالكية لتأكيد دور العقل[١٥٦].

سادساً: العقل السياسي العربي

وتستمر البنية الثلاثية من خلال قسمة ثنائية تتضح في العنوان الفرعي «محدداته وتجلياته». فالعقل السياسي محددات وتجليات، والمحددات أكبر والتجليات أصغر[١٥٧]. الأولى ستة فصول والثانية عشرة على التوالي. المحددات تكتنفها البنية الثلاثية مرتين والتجليات بلا بنية. الأولى «سنكرونية»، والثانية «دياكرونية» بلغة البنيويين. والبنية الثلاثية في المحددات تقوم على قسمة ثنائية: من الدعوة إلى الدولة، ومن الردة إلى الفتنة. وهي ليست البيان والبرهان والعرفان كما هو الحال في «بنية العقل العربي»، بل العقيدة والقبيلة والغنيمة في من الدعوة إلى الدولة، ومن القبيلة إلى الغنيمة إلى العقيدة في من الردة إلى الفتنة. كانت العقيدة أولاً هي الدافع على إنشاء الدولة ثم أصبحت القبيلة في الردة والفتنة. وكما تتميز ألفاظ البيان والعرفان والبرهان بإيقاع صوتي يمثله حرفان «ان». كذلك تتميز ألفاظ العقيدة والقبيلة والغنيمة بإيقاع صوت آخر يمثله حرف واحد «هـ» كما هو الحال في القافية الشعرية أو النثرية.

والتجليات تتضمن: دولة الملك السياسي، وهي دولة الأمويين وسندهم

(١٥٦) المتصوفة، الصوفية(٨٤)، العرفانية، العرفانية الاسلامية، العرفانيون المسلمون(٧٠)، الأشاعرة، الأشعرية(٦١)، الإسماعلية، الإسماعيليون(٥٣)، الشيعة(٤٣)، الهرمسية، السنة(٣٦)، الأصوليون، (٢٨)، البيانيون(٢٢)، الفقهاء(١٩)، الباطنية، النحاة العرب(١٧)، التلفيقية(١٥)، الصحابة(١٤)، الظاهرية، الظاهريون(١٣)، السينوية(١٠)، عرب الجاهلية(٩)، الفلاسفة(٨)، السلفية(٧)، الفلاسفة المسلمون(٦)، إخوان الصفا، الحنفية، الفرق الإسلامية(٥)، العقلانية، العقلانية اليونانية، العلماء المسلمون، الفاطميون، النجباء(٤)، الإشراقية، الأفلاطونية، الباحثون الاوروبيون، التوفيقية، الشافعية، العباسيون، الفيثاغوريون، المسيحية(٣)، الأفلاطونية المحدثة، الأمويون، العارفون، الكوفيون، المناطقة العرب، اليهودية(٢)، اصحاب الرأي، التابعون، التتار، الخشوية، الخلفاء الراشدون، الروائية المتأخرة، السلفيون، السيكلوجية، الفرس، الفلاسفة الطبيعيون، الفيثاغورية الجديدة، قريش، المالكية، المريدون، المصوبة، المؤرخون المسلمون، النرجسية، الوثنية، اليونان(١).

(١٥٧) محددات (عدد الصفحات) (١٧٢)، تجليات(١٤٤).

الأشاعرة، وميثولوجيا الإمامة وهي دولة الشيعة إمامية وإسماعيلية، وحركة تنويرية تمثلها المعتزلة، وأيديولوجيا السلطة وفقه السياسة وهو فكر الفقهاء من **الأحكام السلطانية** حتى **بدائع السلك**. هذا بالإضافة إلى مدخل عام مقاربات في المنهج والرؤية، وخاتمة فاتحة «من أجل استئناف النظر، خلاصات وآفاق» اعتماداً على تحليل المؤرخين. المحددات هي البحث النظري، والتجليات هي التطبيق العملي(١٥٨).

والعنوان **نقد العقل السياسي** له ما يشابهه في التراث الغربي أكثر من مرة(١٥٩).

والبنية هذه المرة متحركة وليست ثابتة. وهي حركة نكوص وردة، قائمة على رؤية تشاؤمية لمسار التاريخ. فبالرغم من أن «من الدعوة إلى الدولة» تمثل تقدماً في التاريخ إلا أن المسار بدأ بالعقيدة وانتهى بالقبيلة والغنيمة، وكأن العقيدة لم تستبعد القبيلة بعد أن ساوت العقيدة بين القبائل والشعوب، وأصبح الباعث السياسي هو الغنيمة أي سلطان الجاه والمال. ويبدو التشاؤم واضحاً في المسار الثاني، من الردة إلى الفتنة، من الخليفة الأول الذي وقعت في عهده الردة إلى الخليفة الرابع الذي وقعت في عهده الفتنة. وفي هذا المسار كانت القبيلة هي الدافع الأول في حروب الردة، رفضاً لإعطاء الزكاة لقريش، واستمرت الغنيمة باعثاً على الحراك السياسي، ووظفت العقيدة لتشريح الأمر الواقع، وإعطاء الشرعية للغالب. والحقيقة أن البنية الثلاثية: العقيدة، القبيلة، الغنيمة سواء في «من العقيدة إلى الدولة» أو في «من الردة إلى الفتنة» مع اختلاف الترتيب إنما تشير إلى عوامل التغيير الاجتماعي والسياسي. فالعقيدة هي العامل الديني، والقبيلة العامل الاجتماعي، والغنيمة العامل الاقتصادي. قد يراها البعض مفاهيم مشينة لقراءة التاريخ السياسي للمسلمين. فالعقيدة بنت التاريخ لسيطرة قبيلة، وفرض زعامتها على باقي القبائل. والقبيلة شعوبية مرذولة. والغنيمة طمع في الدنيا في عقيدة تقول ﴿**بل تؤثرون الحياة الدنيا. والآخرة خير وأبقى**﴾(١٦٠).

والسؤال هو كيف يمكن الانتقال من التاريخ السياسي إلى العقل السياسي؟ وهل العقل حصيلة التاريخ، والبنية نتاجه؟ والحقيقة أنه من كثرة الهجوم على المشاريع العربية المعاصرة بأنها لاتاريخانية أي تغفل التاريخ لحساب الفكر لجأ **نقد العقل العربي** إلى التاريخ لاستكمال هذا النقص.

---

(١٥٨) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص٥٢-٥٣.

(١٥٩) Regis Debray, *Critique de la raison politique,* bibliothèque des idés (Paris: Gallimard, 1981), et M. Foucault, *Omnus et Singulatum: Vers une critique de la raison politique.*

(١٦٠) **القرآن الكريم**، «سورة الأعلى،» الآيتان ١٦-١٧.

يبدأ «العقل السياسي العربي» بما يبدأ به الأزهري، الدعوة المحمدية وانتشارها من مكة إلى المدينة، ومن المدينة إلى شبه الجزيرة العربية ثم إلى العالمين الشرقي والغربي، فارس والروم. وهو أقرب إلى التاريخ الصرف منه إلى التحليل السياسي، المهم في ذلك هو بيان أن «العقيدة»، النمط الأول من العقل السياسي العربي، إنما كانت في تفاعل مع التاريخ[١٦١]. لذلك سهل الانتقال من الدعوة إلى الدولة عن طريق القبيلة، قريش، لأن العقيدة لم تكن خارج التاريخ، والدولة نفسها من صنع التاريخ والصراعات الاجتماعية[١٦٢]. وهو ما يفسر نشأة الدولة الأموية. وأخيراً تم الانتقال من الدعوة إلى الدولة عن طريق الغنيمة. ولم يكن العامل الاقتصادي غائباً عن نشأة الدعوة في بدايتها من خلال مكة وطرق التجارة والنشاط التجاري للصحابة بل ومن الرسول نفسه[١٦٣].

وتعود القبيلة للظهور كعامل محدد في «من الردة إلى الفتنة». بدأت بمشكلة داخلية، في اجتماع السقيفة اعتماداً على رواية «الأئمة من قريش». تغيب الأمة، وتتوارى العقيدة إلى عوامل اجتماعية واقتصادية. هكذا بدأت الشعوبية أيضاً بتغليب القبيلة ثم الغنيمة على العقيدة. فالشعوبية أساسها العرب بتفضيل قريش على غيرها من القبائل، وبإيثار العرب على غيرهم من الشعوب. وبدأت ثورات المناطق في اليمن وغيرها مثل العراق والشام ضد سلطة القبيلة.وكان توزيع فرق الجند على أساس قبلي أيضاً. وكان ولاء الجيوش للحكم القبلي، وليس للأمة أو الخلافة[١٦٤].

والغنيمة هي التي تضفي المعقولية والتاريخية على صراعات القبيلة[١٦٥]. والفتح السريع والانتشار الأسرع للإسلام إنما تم بفضل غير العرب، البربر في المغرب العربي، والفرس في خراسان، بقيادة عربية من فضلاء الصحابة وفيهم عبق النبوة. وتأست الدواوين اقتباساً من الفرس، والخراج اقتباساً من الروم. وهو ما يعادل الاقتصاد الريعي الآن. ويتم توزيعه على التفضيل وليس على التسوية. فتراكمت الثروة في أيدي المسلمين الأوائل. وقد كان عمر ينوي تغيير ذلك إلى مبدأ المساواة. وقامت بعض الاعتراضات بل والثورات المكتوبة من الفقراء ضد الأغنياء. والكل مسلمون. كل فريق يؤول القرآن لصالحه. جسّد معاوية منطق القوة، وعثمان منطق الثروة،

(١٦١) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ٥٧ و٧٧.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٧٩ و٩٨.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٩٩ و١٢٨. وهو أيضاً مشروع محمود إسماعيل **سوسيولوجيا الفكر الاسلامي: محاولة تنظير**.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢٩ و١٦٤.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ١٦٥ و١٩٥.

وعليّ منطق الثورة. وانتصر عليّ على الأغنياء الذين مولوا حرب الجمل، ولكنه لم يستطع السيطرة على صفوف الفقراء في جنده[١٦٦]. عارض عثمان باسم العقيدة لإبطال مفعول القبيلة والغنيمة. وهي ممارسة لاسياسية أي مثالية مبدئية. حارب الناس معه من أجل العدل بمعنى الزيادة في العطاء، ونيل نصيب أوفر من الغنيمة. وفي هذا الصراع بين المثالية السياسية التي يمثلها عليّ والواقعية السياسية التي يمثلها معاوية كان النصر لمعاوية[١٦٧].

ثم يظهر دور العقيدة في ظاهرة الردة عند المتنبين. وهم كثر، وليس فقط أشهرهم، مسيلمة. جاء الخطر من المراكز الوثنية الهرمسية التي كانت في شرق الجزيرة وجنوبها، حركة مسيلمة في الشرق، والأسود العنسي في الجنوب، وسجاح التميمية وطليحة الأسدي في الشمال الشرقي من شبه الجزيرة وفي وسطها. وادعى الكل الانتساب إلى الحنفاء مثل محمد. ومع استطرادات عديدة عن تاريخ العرب قبل الإسلام يمكن تفسير تاريخ العرب بعد الإسلام ودور اليمانية والسبئية في ذلك. وقراءة التاريخ كلها سلبية، تآمر، وصراع، ونزوات وكأن الإسلام لم يأت بقيم جديدة مثل التقوى والتضحية بالنفس والشهادة، والإيمان الخالص بالله. نشأت المعارضة اللاسياسية عند أبي ذر، والسياسة الحركية «الراديكالية» عند عمار بن ياسر، «كان عمار يقاتل على التأويل»[١٦٨].

وفي القسم الثاني «التجليات» تشير دولة الملك السياسي إلى الدولة الأموية وسندها العقائدي في الأشعرية[١٦٩]. كما تحيل «ميثولوجيا الإمامة» إلى الدولة الشيعية المعارضة. بدأها المختار والزبير ومحمد بن الحنفية بدافع التشدد و«الطلب بدماء آل البيت». وظهرت فكرة المهدي لتقوية الزعامة السياسية[١٧٠]. ثم قامت حركة تثويرية قادها المعتزلة الأوائل، معبد الجهني وواصل بن عطاء وغيلان الدمشقي. وكان الخوارج الأوائل يستمدون من المعتزلة أصولهم في التوحيد والعدل. لقد أفرزت

(١٦٦) «لقد انتصر علي على الأغنياء الذين مولوا حرب الجمل وشجعوها، ولكن هل سيتمكن من ضبط صفوف الفقراء في معسكره ليحقق بهم النصر على الأمويين الذين قاموا باسم القبيلة وعلى رأسهم معاوية الداهية؟» انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(١٦٧) «كان علي معارضاً لعثمان باسم العقيدة، وعندما بويع بالخلافة... أراد ان يبطل مفعول القبيلة والغنيمة مرة واحدة ويجعل الأمر كله للعقيدة. وكان ذلك نوع من الممارسة اللاسياسية في السياسة..» انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٩٧ و٢٢٨.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٣١ و٢٦١.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٣ و٢٩٧.

الدولة الأموية عقيدة القضاء والقدر فواجهتها قوى المعارضة بعقائد أخرى. وكلاهما يستمدان الشرعية من الكتاب والسنة وولدت الأموية عقيدة القدرية على لسان جهم ابن صفوان. وعارضه واصل[١٧١].

وتحيل «الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة» إلى تراث الفقهاء السياسي باستعمال مفهوم «الكتلة التاريخية»، والتمييز بين المركز والأطراف، وبروز تصور الخليفة «سلطان الله في أرضه» في الدولة العباسية، وهو تصور منقول من الأدبيات الفارسية، ودخل في «الآداب السلطانية». لا فرق بين ابن المقفع والماوردي، بين **رسالة الصحابة** و**الأحكام السلطانية**. وهو ما عارضه الفكر السياسي المعاصر[١٧٢]. فالطريق إلى نقد العقل السياسي العربي يبدأ من نقد الميثولوجيا التي تقول بالمهدي المنتظر، ورفض الأيديولوجيا التي تعتمد على مبدأ الأمر الواقع[١٧٣].

ومن أجل الربط بين النصوص والشواهد تأتي عبارات الربط أيضاً[١٧٤]. بل إن الخاتمة ـ الفاتحة كلها هي تلخيص يلم أطراف الأقسام والفصول. وتنتهي إلى ثلاث نتائج محددة: عدم إقرار طريقة محددة مقننة لتعيين الخليفة، عدم تحديد مدة ولاية الأمير، عدم تحديد اختصاصات الخليفة. وهو ما لا يتفق مع أساليب الديمقراطية الحديثة. فالنتيجة الأولى تسمح بالملكية وبالانقلاب، بقريش والجيش. والنتيجة الثانية تجعله رئيساً مدى الحياة. والنتيجة الثالثة تجعله مطلق السلطان لا يقف أمامه نائب أو رئيس وزراء أو وزير أو رئيس مجلس شعب أو مجلس الشعب نفسه أو حتى ثورة الشعب عليه. المطلوب اليوم هو تجديد العقل السياسي العربي في ثلاثة اتجاهات كذلك. تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى لا قبيلة، وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة،

---

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٢٩٩ و٣٢٨.

(١٧٢) انظر مثلاً: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥)، ص ٣٥٨.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٩ و٣٦٢.

(١٧٤) «إن ذلك سيكون مقدمة ضرورية لما سيأتي بعد» انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ١٩٤. «تناولنا في الفصلين السابقين. . .،» (ص ١٩٧). وقبل الانتقال إلى تتبع الايديولوجيا المضادة للجبر، أيديولوجيا الحركة التنويرية التي قام بها المتكلمون الأوائل لابد من الوقوف مع ميثولوجيا الإمامة، الخصم التاريخي للفكر السني فكر «أهل السنة والجماعة» كما استقطبتهم الدولة الأموية،» (ص ٢٦١). «رأينا في فصل سابق،» (ص ٢٨٠)، و«قد شرحنا ذلك كله في الجزأين الأول والثاني من هذا الكتاب،» (ص ٢٩٧). «أما بعد أن انتهى بنا التحليل في هذا الكتاب إلى العبارة التي أنهينا بها الفصل السابق. . .،» (ص ٢٦٣).

وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي[١٧٥]. وتلك أيضاً مهمة الفكر العربي المعاصر[١٧٦].

ومن تحليل فهرس الأعلام في **العقل السياسي العربي** يتقدم علي ثم معاوية نظراً للصراع بينهما، ثم عمر وعثمان وأبو بكر، وباقي الخلفاء. ومن المعتزلة الحسن البصري والجاحظ، ثم الجعد بن درهم، واصل. ومن الأئمة: محمد بن الحنفية، الحسن بن علي. ومن الفلاسفة: ابن خلدون، ثم الفارابي. هذا بالإضافة إلى كثير من الصحابة والمؤرخين مما يدل على الطابع التاريخي العام للكتاب[١٧٧]. ومن الكتب، وهي الأقل من الرباعية النقدية، تتقدم كتب التاريخ مثل: **تاج العروس وأخبار مكة** وغيرها[١٧٨].

ومن أعلام الغرب يتقدم ماركس ثم ريجيس دوبريه، وانغلز وموريس غودلييه، ثم فوكو، ثم داروين وغرامشي وفرويد، وفيبر، وكالفن، وكانط، ولوثر، ويونج، وهيغل من الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع والمصلحين[١٧٩].

---

(١٧٥) «خاتمة / فاتحة من أجل استئناف النظر، خلاصات وآفاق،» انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٣ و٣٧٤.

(١٧٦) «الفكر العربي المعاصر مطالب إذاً بنقد المجتمع، ونقد الاقتصاد، ونقد العقل، العقل المجرد والعقل السياسي... انه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أمان وأحلام... والمحاولة التي قمنا بها في هذا الكتاب وفي كتبنا الأخرى لا تستهدف أكثر من تدشين بداية. واذاً فالموضوع سيبقى مفتوحاً لأمد طويل... وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تؤخذ كفاتحة لقول جديد،» انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(١٧٧) علي(٥٧)، معاوية(٤٨)، عمر(٣٧)، عثمان(٢١)، أبو بكر، محمد بن الحنفية، المختار(١٧)، ابن المقفع(١٦)، عمار بن ياسر(١٣)، البخاري، الحسن البصري(١١)، الحسن بن علي، عبد الرحمن بن عوف، عبد الملك بن مروان(١٠)، الزبير بن العوام، طليحة(٩)، ابن خلدون، أبو جعفر المنصور، الجاحظ، العباس بن عبد المطلب، سعد بن أبي وقاص(٨)، أبو ذر، الأسود العنسي، عبد الله بن الزبير، الوليد بن المغيرة(٧)، الطبري، مسيلمة، الأشعث الكندي(٦)، أبو موسى الأشعري، الشهرستاني، عمر بن عبد العزيز(٥)، أبو سفيان الهاشمي، أبو هريرة، واصل، الماروردي، الجبيلي، عبدالله بن سبأ، المقداد، غيلان(٤)، ابن الأشتر النخعي، ابن العربي، ابن ابي سلول، الجعد بن درهم، أبو عبيدة بن الجراح، امرؤ القيس، البغدادي، زياد بن أبيه، سجاح بنت الحارث، عمرو بن العاص، المغيرة، هشام بن عبد الملك(٣)، أبو مسلم الخراساني، البجلي، بشير بن سعد، بلال، الثقفي(الحجاج)، جعفر الصادق، جهم، ابن سريج، الحباب بن المنذر، حجر بن عدى، خالد بن سنان، الزمخشري، زيد بن ثابت، سعد بن عبادة، الطرطوشي، عبادة بن الصامت، عبدالله بن جعفر، عبدالله بن عمرو، عقيل بن أبي طالب، عمرو بن لحي، الفارابي، قصي بن كلاب، المثنى بن حارثة، المقريزي، النجاشي، الهمداني(٢)، وعشرات من الأسماء ذكر كل منها مرة واحدة.

(١٧٨) **تاج العروس، أخبار مكة(٢)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الألف مسألة في الرد على المانوية، كتاب الأصنام، معجم ياقوت الحموي.** ومن الدراسات الحديثة: **الدولتان، السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، التوراة جاءت من جزيرة العرب.** ومن النصوص الغربية: **ضد دورينج.**

(١٧٩) ماركس(٩)، لوكاتش(٥)، أنغلز، موريس غودلييه، ريجيس دوبريه(٣)، فوكو(٢)، ايرن =

ومن المستشرقين يظهر رينان وردونسون[١٨٠].

ومن الطوائف والمذاهب والفرق تأتي في المقدمة بطبيعة الحال الدعوة المحمدية، ثم اليهودية، ثم الخوارج، ثم الرأسمالية، ثم المعتزلة، ثم الماركسية والليبرالية، ثم اليونان، ثم الاشتراكية والجاهلية والماركسيون[١٨١]. يختلط القدماء بالمحدثين، والفرق القديمة بالمذاهب الحديثة. والسؤال: من هو الإطار المرجعي لمن؟

سابعاً: العقل الأخلاقي العربي

وقد تم هذه المرة على المنوال نفسه تقسيم **تكوين العقل العربي**، إلى قسمين غير متساويين في الحجم. **الأول** «المسألة الأخلاقية في التراث العربي». **والثاني** «نظم القيم في الثقافة العربية»[١٨٢]. والثاني خمسة أضعاف الأول. فإذا كان الأول قد تضمن فصولاً أربعة فإن الثاني انقسم بدوره نظراً لكبر حجمه أولاً إلى أبواب خمسة، كل منها عدة فصول متتالية من الخامس حتى الثالث والعشرين بصرف النظر عن الأبواب[١٨٣]. أكبرها الباب الثاني «الموروث اليوناني أخلاق السعادة». وأصغرها الرابع «الموروث العربي: أخلاق المروءة»[١٨٤]. هذا بالإضافة إلى مقدمة «الفكر الأخلاقي العربي: الوضع البراهين»، ومدخل، قضايا المنهج والرؤية: مقاربات أولية[١٨٥]. وخاتمة «خلاصات وآفاق: لم يدفنوا بعد أباهم أردشير»[١٨٦]. ينقسم العمل إذاً إلى أقسام وفصول دون أبواب كعنصر متوسط بين الأقسام والفصول، ويبدو الكتاب كالقطار الذي يسير دون أن تتحدد قضبانه أو يعرف اتجاه سيره إلا أولاً بأول.

= بانو، دارون، غرامشي، فرويد، فيبر، كالفن، كانط، لوثر، يونغ، هيغل، هوميروس، لينين، فرانسوا شاتيليه.

(١٨٠) رينان، رودنسون(١).

(١٨١) الدعوة المحمدية(٤٥)، اليهود (اليهودية)(١٧)، الخوارج(١٢)، الرأسمالية(١١)، المعتزلة(٦)، الليبرالية، الماركسية(٥)، اليونان (٤)، الاشتراكية، الجاهلية، الماركسيون(٣)، الإمامة الشيعية(٢)، الستالينية، العدنانيون، الليبرالية النسبية، المانوية، الهاشميون، الوثنية(١).

(١٨٢) الأول (عدد الصفحات)(١٠٠)، الثاني(٥٠٤).

(١٨٣) عدد الفصول في كل باب: الأول(٥)، الثاني(٦)، الثالث(٣)، الرابع(٢)، الخامس(٣).

(١٨٤) الباب الثاني: الموروث اليوناني: أخلاق السعادة(١٧٠)، الباب الأول: الموروث الفارسي: أخلاق الطاعة(١٢٦)، الباب الخامس: الموروث الإسلامي: من أجل أخلاق إسلامية(٨٦)، الباب الثالث: الموروث الصوفي: أخلاق الفناء وفناء الأخلاق(٦٤)، الباب الرابع: الموروث العربي: أخلاق المروءة(٤٤).

(١٨٥) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٧ و٣٠.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٦٢١ و٦٣٠.

اقتصر «العقل الأخلاقي العربي» على عرض النصوص القديمة وتحليلها وأحياناً نقدها دون تطويرها من أجل تثوير الثقافة الأخلاقي. فكل فصل مجموعة متشابهة من النصوص، وكل قسم لعلم أو لمصدر. فالقسم الأول «المسألة الأخلاقية في التراث العربي» في علم أصول الدين أي علم الكلام. فموضوعاته كلامية صرفة مثل الحرية والمسؤولية أي الجبر والاختيار، وأيهما أساس الأخلاق، العقل والنقل دون التعرض للإيمان والعمل، وهي قضية النظر والعمل، والأسس الخلقية للإيمان بالله، وعقيدة التوحيد، والصلة بين نظرية الذات والصفات والأفعال والإنسان الكامل[١٨٧]. ومما يدل على تجميع النصوص العنوان «الكلام في الحرية والمسؤولية» وليس موضوع أو إشكال «الحرية والمسؤولية»، وهي مسائل تقليدية صرفة يعرفها أساتذة علم الكلام دون تطوير أو قراءة جديدة مع استعمال طريقة القسمة التقليدية مثل قسمة الفصل[١٨٨]. ولا يتجاوز التحديث إلا عبارة «المفكر فيه» ترجمة للتعبير الفرنسي. ولا يعني ذلك انفصال علم الكلام عن الأخلاق لأن كل مسائل العقائد لها أسس ونتائج أخلاقية[١٨٩]. والباب الثالث من القسم الثاني «نظم القيم في الثقافة العربية» بعنوان «الموروث الصوفي» عن أخلاق الصوفية «أخلاق الفناء وفناء الأخلاق»[١٩٠].

والباب الخامس «الموروث الإسلامي» أقرب إلى علم أصول الفقه لكون «المصلحة أساس الأخلاق والسياسة»[١٩١].

وهناك ثلاثة أبواب أخرى في مصادر الأخلاق العربية. الباب الأول «الموروث الفارسي، أخلاق الطاعة». وأخلاق الطاعة لها مصادرها الخارجية في فارس ومصادرها الداخلية في الأموية، وفي فقه السلطان[١٩٢]. والباب الثاني «الموروث اليوناني: أخلاق السعادة»، وهي أيضاً الأخلاق في علوم الحكمة. فالحكماء ليسوا فقط أتباع اليونان بل لهم مصادرهم الداخلية في الأخلاق الإسلامية[١٩٣]. والباب الرابع «الموروث العربي: أخلاق المروءة» عن المصدر الجاهلي السابق على الإسلام والأخلاق العربية الفطرية التي جاء الإسلام مكملاً لها[١٩٤].

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ٧٩ و١٢٢.
(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(١٩٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٧ و٤٨٨.
(١٩١) المصدر نفسه، ص ٥٣٥ و٦٢٠.
(١٩٢) المصدر نفسه، ص ١٣١ و٢٥٤.
(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٧ و٤٢٤.
(١٩٤) المصدر نفسه، ص ٤٩١ و٥٣٢.

ومن أجل الربط بين تحليل المصادر، الواحد تلو الآخر، يضاف خلاصة للقسم الأول «عود على بدء» لجمع الموضوع كله في خيط واحد[١٩٥]. وكذلك يضاف للفصل التاسع من القسم الثاني «إجمال ومناقشة»[١٩٦]. ويغفل هذا الباب كل أدبيات الخروج على الحاكم الظالم. وتتكرر هذه اللازمة في آخر كل باب[١٩٧].

وهناك فقرات أخرى رابطة تعلن عن نهاية فصل وبداية آخر حتى يتم ربط عرض الأعمال الفلسفية في مجموعات متكاملة[١٩٨]. كما يحال إلى أجزاء الكتاب السابقة لربطها بالأجزاء اللاحقة[١٩٩].

وقد ذكرت المصادر الخارجية للأخلاق العربية، فارس واليونان دون المصادر الأخرى، الرومان والهند. فقد عرف العرب أخلاق الرومان خاصة الرواقية وبعد ترجمة **تاريخ العالم** لأورسيوس. كما عرفوا أخلاق الهند بعد ترجمة **كليلة ودمنة** وبعض كتابات حكماء الهند وكما عرضها البيروني في كتابه الشهير **تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة**. ويبدو الأثر الخارجي واضحاً خاصة اليوناني. وقد كتب «العقل الأخلاقي العربي» لمناقشة الحكم الشائع والمبالغ فيه عن أثر اليونان على الثقافة العربية الإسلامية[٢٠٠]. بدأ الأثر الفارسي في الظهور في التراسل أي الخطب والرسائل السياسية ثم تجلي القيم الكسروية في الدين والدولة. فمن حسن الأدب والسياسية تأديب العامة إلى آخر ما هو معروف من الاستبداد الكسروي الذي يمثله عصر أردشير. فقد تمت أسلمة الفرس كدافع خارجي بالإضافة إلى الأموية كدافع داخلي. وقد تم التشريع لها في كتابات ابن المقفع وآداب السلطان و**الأدب الكبير**. ومن القيم الكسروية التي غزت الساحة «الدين طاعة رجل». وتشارك في أخلاق الطاعة بعض المؤلفات اليونانية مثل **مختار الحكم ومحاسن الكلم** للمبشر بن فاتك[٢٠١].

---

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ١٢٣-١٢٦.

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٦-٢٥٤، ٤٢١-٤٢٤، ٤٨٧-٤٨٨، ٥٣١-٥٣٢ و٦١٩-٦٢٠.

(١٩٧) «كما سنبين في الفصل القادم» انظر: المصدر نفسه، ص٣١٤؛ «كما سنبين فيما بعد» (ص٤٩٢)؛ «سنعود اليه بالتفصيل في الفصل القادم» (ص ٥٠٩)؛ «لنترك هذه المسألة إلى الفصل الثاني» (ص٤٦٠)؛ «ولكن ميلاد ذلك المشروع (المحاسبي) سيحتاج إلى مخاض عسير سنرصد أهم لحظاته في الفصول التالية،» (ص ٥٦٠).

(١٩٨) «وقد توالت هذه النزعات تاريخياً على هذا الترتيب كما سنرى. حول هذه النزعات الثلاث تدور الفصول التالية» انظر: المصدر نفسه، ص٢٩٠.

(١٩٩) المصدر نفسه، ص٤٣٠.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٨.

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ٢٤٥-٢٤٨.

ويتجلى الموروث اليوناني في ثلاث نزعات، نزعة علمية في أخلاق الطب وهندسة الأخلاق ومرجعيتها جالينوس. وتعرض أعمال جالينوس و**الأخلاق إلى نيقوماخيا** لأرسطو وامتداداتها في أعمال الكندي والرازي وثابت بن قرة، وهندسة الأخلاق في أعمال ابن الهيثم وابن حزم. ونزعة فلسفية في أخلاق المدينة الفاضلة والقيم الكسروية وتدبير المتوحد وكأن غاية السعادة هي المعرفة النظرية ومرجعيتها أفلاطون وأرسطو[٢٠٢]. وتعرض أعمال الفارابي تفصيلياً. كما تُعرض أعمال ابن باجة وابن رشد في **الضروري في السياسة** دون تمييز بين الأنواع الأدبية عند ابن رشد، الشرح والتلخيص والجامع من ناحية والتأليف من ناحية أخرى .**فالضروري في السياسة** هو من الجوامع لجمهورية أفلاطون. وهناك نزعة تلفيقية في السعادة والاستبداد ومرجعيتها الجمع بين المرجعيات السابقة[٢٠٣]. وتعرض أعمال العامري ومسكويه. السعادة اليونانية اتصال إلى أعلى والسعادة الفارسية اتصال إلى أسفل، الأولى إلى الله والثانية إلى العالم.

ثم يأتي المصدر الداخلي قبل الإسلام «الموروث العربي: أخلاق المروءة». وهي تتبع لنشأة الأخلاق العربية الخالصة منذ الشعر العربي والأمثال العربية حتى الكتابات العربية التي لا أثر فيها للوافد[٢٠٤]. ويضم الشعوبية ممثلة في الجاحظ وكأن العرب شعب وعرق وليس قيماً إنسانية عامة. وتعرض أعمال ابن عبد ربه والأحنف بن قيس وفرق الفتوة والصعلكة والملامتية. وإذا كانت المروءة قيمة أرستقراطية فكيف تقوم نهضة؟ وتعرض أيضاً أعمال عبد الحميد الكاتب وابن المقفع وابن قتيبة وابن عبد ربه والأبشيهي والقلقشندي.

ويتم عرض الموروث الصوفي «أخلاق الفناء وفناء الأخلاق» من خلال استعراض المقامات والأحوال الصوفية عند «الصوفية والمتكلمين» ويعني الفلاسفة الإلهيين»[٢٠٥]. وتوحي الأعمال بالمصدر الهندي للتصوف. ومع ذلك تعرض أعمال كبار الصوفية كالحسن البصري والمحاسبي داخل التصوف السني. ويتم تحليل علاقة الشيخ بالمريد ابتداء من أعمال الكلاباذي والسراج الطوسي والقشيري وابن عربي. وتفصّل المقامات والأحوال، من التوبة حتى الفناء، اعتماداً على أبي طالب المكي.

---

(٢٠٢) في الفهرس عنوان الفصل الثالث عشر «المدينة الفاضلة والقيم الكسروية،» وفي الكتاب «القيم الكسروية تغزو المدينة الفاضلة». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٥ و٣٦٤.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ٤٩١ و٥٣٢.

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

وتنقد أخلاق الفناء بأنها تنتهى إلى عكسها من الحرية إلى إسقاط التدبير، ومن الشريعة إلى الحقيقية، ومن الفعل إلى اللافعل.

ومع ذلك تتجلى الأخلاق الإسلامية الخالصة عند المحاسبي والكلاباذي. وتتجلى في أعمالهم أزمة القيم في عصرهم. فقد حاول المحاسبي أسلمة الأخلاق. وحاول الماوردي تهذيبها في **أدب الدنيا والدين**. ومعهم يدخل الراغب الأصفهاني والغزالي.

وفي البحث عن أخلاق إسلامية يتم اختيار أصول الفقه والمصالح العامة في نهاية المطاف. وتحلل أعمال العز بن عبد السلام وابن تيمية أساساً دون أعمال الشاطبي والطوفي.

ويبدو رصد الأعمال، واحداً تلو الآخر حتى في التحديات الأولية واختيار المفاهيم: أخلاق، أدب، نظام القيم[٢٠٦]. صحيح أن مراجعات الأدبيات المعاصرة ضرورية في البحث العلمي ولكنها أقرب إلى مقدمات الرسائل العلمية وليس إلى الأبحاث المعمقة والأعمال الإبداعية[٢٠٧]. وربما كان ذلك بسبب منهج تحليل الأعمال، ومعرفة العقل عن طريق منتجاته. وهي أعمال تجمع بين الشعبية للقارئ العام والتخصصية الدقيقة للنخبة المتخصصة. وكل مراجعة هي بطبيعة الحال جزئية، تذكر أعمالاً وتنسى أخرى[٢٠٨]. نبدأ مراجع التاريخ ثم مراجع اللغة.

ويغيب بناء الشعور الأخلاقي بالرغم من تعددية أنواع الأخلاق. كما يغيب وصف الشعور الأخلاقي وراء مواده المختلفة من الكلام أو التصوف أو الأصول، ومصادره عند الفرس واليونان والعرب قبل الإسلام[٢٠٩] وإذا أراد أحد أن يجيب عن سؤال «ما العقل الأخلاقي العربي؟» لخرج بمادة تاريخية مجمعة عن كتب الأخلاق من

---

(٢٠٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١ و٥٦، عرض **الذريعة إلى مكارم الشريعة** للراغب الأصفهاني، **التفسير الكبير** للرازي، **الجمع بين الحكيمين** للفارابي، **تهذيب الأخلاق** لمسكويه، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في اخلاق الملك وسياسة الملك** للمارودي. . .الخ. وهو ما يعترف به بالقول «هذه الجولة السريعة التي قمنا بها في المراجع الأساسية. . .،» انظر: المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٠٧) تشمل المقدمة «الفكر الأخلاقي العربي، الوضع الراهن» مراجعات لبعض الكتب الأخلاقية المعاصرة مثل **الأخلاق عند الغزالي** لزكي مبارك، **الأخلاق** لأحمد أمين، **تاريخ الأخلاق** لمحمد يوسف موسى، **دستور الأخلاق في القرآن** لمحمد عبدالله دراز، **الأخلاق الإسلامية وأسسها** لعبد الرحمن حسن.

(٢٠٨) مثلاً لم تدخل في المراجعة أبحاث ودراسات ومؤلفات توفيق الطويل الذي يعتبر من مؤسسي هذا العلم حتى وإن كان نقلاً عن الغرب، في الثقافة العربية المعاصرة، ومن خلال تلاميذه في الجامعات العربية، انظر: المصدر نفسه، ص٧-١٨.

(٢٠٩) وهو يؤكد ما لاحظه بعض المستشرقين في القرن الماضي مثل غولدزيهر عن خلو اللغة العربية من مفهوم الضمير(Conscience). انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩-١٢١.

خلال علوم الكلام والحكمة والتصوف والأصول ومصادرها العربية واليونانية والفارسية.

والرؤية تقليدية، «في البدء كانت أزمة القيم»[٢١٠]. وهو موقف شائع نابع من تفسير آية ﴿**إنَّ الله لا يُغيّر ما بقوم حتى يُغيّروا ما بِأنفُسِهم**﴾[٢١١]. وقد تصح أيضاً عبارة «في البدء كان الصراع السياسي». وهو أيضاً تفسير شائع منذ اجتماع السقيفة حتى الفتنة الكبرى.

وإذا كان العرب «لم يدفنوا بعد أباهم أردشير» فكيف نمت حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار؟ وكيف قامت الثورات والهبّات الشعبية ضد خلفاء أردشير؟ كيف يمكن فهم استمرار المقاومة في فلسطين وكشمير والشيشان وأفغانستان وأخيراً العراق؟ ألم يسقط الشهداء الذين واجهوا السلاطين لأن الساكت عن الحق شيطان أخرس، وأن أفضل شهادة كلمة حق في وجه سلطان جائر؟ هل أخلاق الطاعة هي المترسبة في أعماق الوعي وحركات التحرر الوطني والهبات الشعبية من أجل الخبز ما هي إلا دوافع وقتية على هامش الشعور؟

ومن تحليل أسماء الأعلام في «العقل الأخلاقي العربي» يتقدم ابن المقفع ممثل الثقافة الفارسية، ثم الماوردي ممثل الثقافة السلطانية، ثم المحاسبي ممثل الثقافة الصوفية، ثم مسكويه نموذج الأخلاق الفلسفية، ثم الفارابي، ثم الراغب الأصفهاني صاحب المواعظ، ثم الهجويري الصوفي، ثم ابن رشد ناقد العقل الديني. ثم يتراءى الصوفية كالقشيري والغزالي وأبو طالب المكي والسراج الطوسي وذو النون وابن عربي والبسطامي وإبراهيم بن أدهم. وواضح كثرة النصوص الصوفية. ثم يأتي الصحابة: علي، معاوية، أبو بكر، أبو ذر الغفاري، أبو هريرة، ابن عباس. ثم الفلاسفة: الرازي الطبيب، الكندي، ابن سينا، ابن طفيل. ثم المعتزلة: الحسن البصري، القاضي عبد الجبار، واصل، الجاحظ. ثم الفقهاء أحمد بن حنبل، ثم الأشاعرة، الأشعري، وعشرات آخرين من الأعلام ذكرت مرتين أو مرة واحدة[٢١٢].

---

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٥٧ و٧٨.

(٢١١) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١.

(٢١٢) ابن المقفع(٥٣)، الماوردي(٣٩)، المحاسبي(٣٥)، مسكويه(٣٠)، الفارابي(٢٩)، الراغب الأصفهاني(٢٦)، عبد الحميد الكاتب(٢٥)، ابن رشد، الهجويري(٢٢)، القشيري(٢١)، الغزالي(٢٠)، علي(١٩)، الرازي الطبيب(١٨)، الحسن البصري، معاوية(١٧)، العامري، الكندي(١٥)، النيسابوري، عبد الجبار(١٤)، ابن الهيثم، ابن عبد ربه، هشام بن عبد الملك(١٣)، ابن باجة(١٢)، العز بن عبد السلام، ابن عربي(١١)، سالم بن عبد الرحمن، عمر بن الخطاب، واصل(١٠)، الجاحظ(٩)، عثمان، أبو طالب المكي، يحيى بن عدي(٨)، ابن حزم، السراج الطوسي(٧)، الابشيهي، ابن خلدون، ابن سنان بن =

ومن الطوائف والفرق يندر ما يذكر منها ربما الأن الفهرس للأعلام باستثناء «إخوان الصفا»[٢١٣]. في حين أن الفهارس السابقة كان نصفها من الأعلام. ومن الوافد اليوناني يتقدم أرسطو بطبيعة الحال، ثم أفلاطون، ثم جالينوس، ثم أبقراط، ثم سقراط، ثم الإسكندر المقدوني، ثم فيثاغورس، ثم ثمانية آخرون كل منهم مرة واحدة[٢١٤]. ومن الوافد الفارسي يتقدم أردشير بطبيعة الحال ثم كسرى أنوشروان ثم برز جمهر وبيدبا وغيرهم من أعلام الفرس[٢١٥]. كما يُعتمد على بعض الدراسات المحدثة الثانوية مثل دراسات أحمد أمين وطه حسين وأحمد يوسف موسى[٢١٦]. ومن فلاسفة الغرب، ديكارت وروسو وكامو وسارتر[٢١٧]. ومن المستشرقين غولدزيهر ونللينو[٢١٨].

ولا تحتاج هذه الدراسة إلى نهاية توجد في البداية. تحية إلى الأخ الصديق في عقده السابع قبل المائة.

= ثابت بن قرة، ابن سينا، الحسن بن علي(٦)، أبو جعفر المنصور، الأحنف بن قيس، ابراهيم بن أدهم، ابن حنبل، زياد بن أبيه، العلاف، مروان بن محمد، السعودي، الوليد بن زيد(٥)، أبو بكر، أبو ذر الغفاري، أبو هريرة، الأشعري، ابن حيان البستي، ابن عباس، البخاري، التوحيدي، الحجاج، الزبير، الشافعي، الشهرستاني، طلحة، عبد الملك بن مروان، عمّار بن ياسر، غيلان الدمشقي(٤)، أحمد بن يوسف، أكثم بن صيفي، محمد بن الحنفية، المبشر بن فانك، التهانوي، جابربن حيان، حبيب العجمي، ذو النون المصري، زهير، الطبري، القفطي، المأمون، مالك، النظام(٣)، ابن الطفيل، البسطامي، بهنود بن سموان، الجنيد، الجويني، حبنكة، الحلاج، الدقاق، ربيعة بن مكرم، سري السقطي، السمؤال، الطهطاوي، عبادة بن الصامت، عبدالله بن عمر، أبو بكرة، أبو حنيفة، أبو سليمان الداراني، أبو هاشم الصوفي، ابن تيمية، عبد الواحد بن يزيد، عبدك الصوفي، علي بن الشاه، عمرو بن العاص، عيسى، الرازي (فخرالدين)، القلقشندي، الكرخي، الكلاباذي، المبرد، المختار، الثقفي، معبد الجهني، المعتصم، المنصور العباسي، نجدة ابن عامر، الوارث.

(٢١٣) إخوان الصفا(٣).

(٢١٤) ارسطو(٨٩)، أفلاطون(٨٨)، جالينوس(٥١)، أبقراط(٦)، سقراط(٥)، الإسكندر المقدوني(٤)، فيثاغورس(٣)، الإسكندر، فرفوريوس(٢)، اذرياتوس، الإسكندر الأفروديسي أفريزون، أفلوطين، امبادوقليدس، بروسون، جلوكون(١).

(٢١٥) أردشير(٣٩)، أنوشروان(١٦)، برزجمهر، بيدبا(٣)، قباذ والد كسرى(٢)، كسرى أبرويز، أذربيان، اوراني، برزويه، جاماسيف، سابور الأول، ماني، الموبذان(١).

(٢١٦) أحمد أمين(٦)، طه حسين(٣)، محمد يوسف موسى(٢).

(٢١٧) بلاثيوس (٢)، أندريه بريدو، روسو، ديكارت، سارتر، كامي(١).

(٢١٨) غولدزيهر، نللينو(١).

فهـــرس

- أ -

آدمز، هنري: ١٤٢

ابراهيم، زكريا: ١٧٧

ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي: ٢٢٤

ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن محمد: ٢٤٤

ابن أنس، مالك: ١٠٩

ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى: ٥٧، ٨٩، ١١٥، ١٨٨، ٢٤٧، ٢٦٣، ٢٧٤

ابن تومرت، المهدي: ٨٩، ٩٠، ٢١٤

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: ٧١، ٨٩، ٩٠، ١١٥، ٢١٤، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٦١-٢٦٣، ٢٧٤

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ١٢، ١٥، ٦٧، ١٥٩، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٤، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٧٠

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ١٢، ١٥، ٢٢، ٤٤، ٤٥، ٥٧، ٧١، ٨٧، ٨٨، ٩٠-٩٣، ١١٥، ١١٩-١٢٥، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٦-١٤٠، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٨-١٩٠، ١٩٤، ١٩٦، ١٩٩-٢١٤، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٦٠-٢٦٣، ٢٧٤، ٢٧٦

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: ١٥، ٢٢، ٤٤، ٨٨، ٩٢، ١٧٤، ١٧٥، ١٨٣، ٢٠١، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٣، ٢٢٢، ٢٣٣، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٧٦

ابن العامري، أبو الحسن: ١١٥

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد: ٣٦، ١١٤

ابن عبد السلام، العز: ١١٦

ابن قادر، عيسى بن أحمد بن محمد: ١٣٨

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: ٣٦، ١١٤، ٢٧٤

ابن المقفع، عبد الله: ٣٦، ١٠٥، ١٠٨، ١١٤، ١١٥، ٢٦٩، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق: ٢٤٦، ٢٥٠
ابن النفيس: ٢٤٨
ابن الهيثم، الحسن: ١١٥، ٢٤٨، ٢٧٤
ابن وهب الكاتب: ٢٤٧
أبو حنيفة: ٢٤٣
الاتحاد الأوروبي: ٢٦٢
أخوان الصفا: ٢٥١، ٢٦٥، ٢٧٧
أدب الخطابة: ١١٢
أدب الرسائل: ١١٢
أدب الصوفية: ١٠٤
أرسطو: ٨٩، ١٣٣، ١٤٠، ١٩٦، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٨، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٩-٢٦٣، ٢٧٤
الأرسوزي، زكي: ١٧٦، ١٧٧
أركون، محمد: ١٦، ٩٠، ٢٢٢، ٢٢٩، ٢٣٥
اسبينوزا: ٢٤٠
الاستدلال العقلي: ٧١، ٢٤٦
الاستشراق: ٢٠٧، ٢٠٩، ٢٢٦
الاستقراء المعنوي: ٢٤٤
الاسلام: ٣٢-٣٤، ٥٦، ٧٩، ٩٩، ١٠٠، ١٠٩-١١٢، ١١٤، ١١٦، ١١٧، ١٢٠، ١٣٣، ١٤٩، ١٧٠، ١٧١، ٢٠٧، ٢٢٤-٢٢٧، ٢٣٣، ٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٤، ٢٦٢، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٥
الاسماعيلية: ٢٤٧، ٢٥١، ٢٦٥
الاشتراكية: ١٦٩، ١٧٠، ٢٧١
الأشعري، أبو الحسن: ٦٩، ٢٣٧، ٢٤٣، ٢٧٦
الأشعرية: ٢٠٧، ٢٥١، ٢٦٠، ٢٦٨، ٢٧٦
الإصلاح الديني: ١٧٠، ٢١٥
الأفغاني، جمال الدين: ١٧٠، ٢١٥، ٢٢٨
أفلاطون: ١٢٤، ١٢٥، ٢١١، ٢١٧، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٦٢، ٢٧٤، ٢٧٧
الأفلاطونية المحدثة: ٤٤، ٢٤٥، ٢٦٥
أفلوطين: ٢٤٥، ٢٥٢
إقبال، محمد: ٢٢٨
الاقتصاد الريعي: ٢٦٧
ألتوسير، لوي: ٤٥، ٤٦، ٨٤، ٢١٨
الألوسي، حسام الدين: ٧٩، ٨٤، ٩٢
ألونسو، مانويل: ١٣١، ١٣٢
الأمية: ١٥٤
أمين، أحمد: ٦٥، ٧٠، ٢٧٧
أمين، عثمان: ١٧٥، ١٧٧، ٢٢٨
أناكساغوراس: ٤٧
انباذوقليس: ٢٤٥
أنطون، فرح: ١٠٠
إنغلز، فريدريك: ٢٧٠
أوغسطين (القديس): ١٦١
أومليل، علي: ٨٧

- ب -

باتو، أيون: ٢٢٧
البادوي، بوناكوسا: ١٣٩
بادي، برتراند: ٢٢٧
باشلار، غاستون: ٤٣، ٤٥، ٤٩، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ١٤٤، ٢٢٦
الباطنية: ٢٥١، ٢٦٥
بدوي، عبد الرحمن: ١٧١، ١٧٥، ١٧٦
برغسون، هنري: ١٧٦
برقاوي، أحمد: ١٦٣
البستاني، ألفريد: ١٣٧
البشري، طارق: ٩٧
البطروجي: ٢٤٨
بلانيوس، ميغيل أسين: ١٣٣
بلقزيز، عبد الإله: ٦٥
بن عاشور، الطاهر: ١٠٠
بن يهودا المرسلي، صمويل: ١٢٥
بنعبد العالي، عبد السلام: ٥٥
البنيوية: ٨١
بورجيل، كريستوف: ١٣٩
بورديو، بيير: ٢٢٦
بوركهارت، جاكوب: ١٤٢
بويج، موريس: ١٣٤، ١٣٥
بياجيه، جان: ٢٢٦، ٢٤٠
البيروني: ٢٤٨، ٢٧٣

- ت -

التبعية الاقتصادية: ٣٣
التعددية السياسية: ٢٦
التعددية الفكرية: ٢٦٠
توينبي، أرنولد: ١٤٢، ١٦١
تيزيني، الطيب: ١٦، ٧٤، ٢٢٢، ٢٢٩

- ث -

الثقافة الإسلامية: ٣٠، ٣٦، ١٠٣، ١١٠، ١١٢، ١٣١، ١٣٣، ٢٤٥، ٢٤٦
الثقافة الأوروبية: ٦٢
الثقافة العربية: ١١-١٣، ١٩، ٢٤، ٢٨، ٣١، ٣٥، ٤٦، ٥٨، ٦٠، ٦٥، ٦٧-٧٠، ٧٣، ٧٤، ٧٨، ٨٨، ٩١، ٩٩، ١١٢، ١٤١، ١٥٤، ١٦٣، ٢٠٥، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٥، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٨-٢٤٠، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٧١
الثقافة العربية الإسلامية: ٣٠، ٥٨، ٦٠، ٦١، ٦٨، ٧٠، ١٨٥، ١٩٤، ٢٢١، ٢٣٩، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٣، ٢٧٣
الثقافة الغربية: ٦٢، ٦٩، ٢٢٦، ٢٣٩
الثقافة اللاتينية: ١٣٧
الثقافة المغربية: ١٩

- ج -

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: ٢٥٣، ٢٦٣، ٢٧٤، ٢٧٦
جالينوس: ١٤٠، ٢٧٤، ٢٧٧
جوفروا، مارك: ١٢٧

- ح -

الحبابي، محمد عزيز: ١٦، ٧٣
الحداد، مصطفى: ١٣٣
الحرب العربية الاسرائيلية (١٩٦٧): ١٦٦، ٢١٥، ٢١٦
حرب، علي: ٩٢
حرية الرأي: ٣٤، ٢٤٢
حرية العقيدة: ٣٤
الحرية الفكرية: ١٥٤، ٢١٦
حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية (المغرب): ٢٠
حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية (المغرب): ٢٠
حسيب، خير الدين: ١٤
حسين، طه: ١٠٠، ١٧٤، ٢٧٧
الحضارة الإسلامية: ٩٩، ١٠٠، ١٠٣، ١١١، ١١٢، ١٤٦، ١٤٧، ١٦٥، ١٧١، ١٨١، ١٩٣، ٢٢٠، ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٤٢
الحضارة الأوروبية: ٤٨، ١٤٦، ١٦٥
الحضارة البابلية: ٤٨
الحضارة السريانية: ٤٨
الحضارة الصينية: ٤٨
الحضارة العربية: ٤٨، ٩٩، ١٠٠، ١١٢، ١٩٨
الحضارة العربية الإسلامية: ٤٧، ١٤٦، ١٨٤، ١٩٤، ٢٠٣، ٢٠٨
الحضارة الغربية: ١٤٢، ١٤٨، ٢٢٠
الحضارة المصرية: ٤٨
الحضارة الهندية: ٤٨
الحضارة اليونانية: ٤٨، ٢٦٢
حقوق الانسان: ٦٢، ٦٣
الحلاج: ١٠٣، ٢٤٦، ٢٦٣
حمدان، حسن (مهدي عامل): ١٧٧
حنفي، حسن: ١٦، ٧٤، ٩١، ١٠٣، ٢١٥
حنفي، مصطفى: ١٣١
الحوراني، جورج فضلو: ١٢٦-١٢٩

- خ -

خالد بن يزيد: ٢٤٥
الخصوصية الثقافية: ٦٣، ٩٥
الخطاب البرهاني: ١٢٠
الخطاب الجدلي السفسطائي: ١٢٠
الخطاب السياسي الإسلامي: ٣٧
الخطاب العربي الفلسفي: ١٧١
الخليل بن أحمد الفراهيدي: ٦٩، ١٠٣، ١٠٤، ٢٣٧، ٢٤١-٢٤٣
الخوارج: ٢٧١
الخوارزمي: ٢٣٣، ٢٤٨

- د -

داروين، تشارلز: ٢٢٧، ٢٧٠
دوبري، ريجيس: ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٧٠
ديكارت، رينيه: ١٧٧، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٦٣، ٢٧٧
الديمقراطية: ١٤٦، ١٥٨، ١٧٠، ١٨٧، ٢٦٩

- ر -

الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا: ١١٥، ٢٤٢، ٢٦٣، ٢٧٤
الرأسمالية: ٢٧١
رضا، رشيد: ١٠٠، ٢٥٩
رودنسون، مكسيم: ٢٧١
روسو، جان جاك: ٢٧٧
رينان، إرنست: ١٣٣، ٢٧١

- ز -

زكريا، فؤاد: ١٧٧

- س -

سارتر، جان بول: ٢٧٧
السريالية: ١٦١
السطاتي، أحمد: ١٨
سقراط: ٢٣٩، ٢٧٧
السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر: ٢٤٤، ٢٦٣
السلفية: ١٦٨، ١٧٠، ١٧٤، ١٧٥، ١٩١، ١٩٤، ٢٠٩
سميث، آدم: ٢١٨
السنوسي، محمد بن علي: ١١٨
سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان: ٦٩، ١٠٣، ١٠٤، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٤١-٢٤٣، ٢٦٣
السيرافي: ٢٤٧، ٢٦٣

- ش -

الشاطبي، أبو اسحق ابراهيم بن موسى: ١٢، ٧١، ١١٦، ٢١٤، ٢٤٤، ٢٥٧، ٢٦١-٢٦٣، ٢٧٥
الشافعي، محمد بن ادريس (الإمام): ٦٩، ١٠٤، ٢٣٧، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٥٠، ٢٦٣
شحلان، محمد: ١٢٤، ١٢٦
شعبان، سعيد: ١٣٨
الشعوبية: ٢٧٤
شميل، شبلي: ١٠٠، ٢١٥
الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: ٦٥، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٦٣

- ص -

الصابئة: ٢٤٥، ٢٥١
صعب، حسن: ١٦٨
الصهيونية: ٢٢٩
الصوفية: ٦٨، ١٠٣، ١١٧، ١١٨،

٢٤٠، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٢-٢٦٥، ٢٧٢، ٢٧٤

- ط -

الطالبي، عمار: ١٣٨
طرابيشي، جورج: ٧٤، ٧٦، ٧٧
الطهطاوي، رفاعة رافع: ١٥٩، ٢١٥

- ع -

عارف، نصر محمد: ١٠٠
العالم، محمود أمين: ٧٨، ٨٥
عبد الرزاق، علي: ١٧٠
عبد الرزاق، مصطفى: ١٧١، ١٧٣
عبد الرحمن، طه: ٧٤، ٧٩، ٨٠، ٩٢
عبد اللطيف، كمال: ١٤، ١٥، ٨٥، ٨٦، ١٤٠
عبده، محمد: ١٠٠، ١٦٨-١٧٠، ٢٢٨
العثماني، إسماعيل: ١٣٠
العدالة الاجتماعية: ١٤٦
العروي، عبد الله: ١٧، ٢٤، ٧٣، ١٦٩
العسري، محمد عبد الواحد: ١١٩
العصبية: ٢٠٩
العقاد، عباس محمود: ١٠٠، ٢٣٤
العقلانية النقدية: ١٦٤، ١٦٥، ١٩٤، ٢٥٠
علم أصول الفقه: ٧١، ١٠٢، ١٠٤، ١١٠
علم العروض: ١٠٣، ١٠٤، ١١٠، ٢٣٧، ٢٤١
علم الكلام: ٦٨، ٧١، ٨٨، ٨٩، ١٠٣، ١٠٨، ٢٤٦
علم النحو: ١٠٣، ١٠٤
العلمانية: ١٧١
العلوي، جمال الدين: ٢٠٦
عمارة، محمد: ١٢٧
العماري، مصطفى: ١٨
العولمة: ٩٥

- غ -

غرامشي، أنطونيو: ٨٥، ٩٣، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٧٠
الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد: ٧١، ٨٨، ٩٢، ١١٦، ١٣٣، ١٧٦، ١٨٣، ١٨٩، ٢١٣، ٢٣٥، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٩-٢٦٣، ٢٧٥
الغزو الثقافي: ١٥٥
غصيب، هشام: ٧٤، ٧٧
الغنوصية: ٢٠٧
غوتييه، ليون: ١٢٧
غودلييه، موريس: ٢٢٧، ٢٧٠
غولب، نورمان: ١٣٠

- ف -

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: ١٥، ٢٢، ٤٤، ٥٧، ٨٨، ١٧٤، ١٧٥، ١٨٨، ٢٠٨، ٢٢٢،

٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٧٠، ٢٧٤
الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد: ٢٢٤
فرويد، سيغموند: ٨٤، ٨٥، ١٤٤، ١٦٠، ٢٧٠
فشته: ٢٢٨
الفلسفة الإسلامية: ٥٦، ١٠٣، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٩-١٨١، ١٨٣-١٨٦، ١٩٧، ٢٠٣
الفلسفة الأفلاطونية: ٥١
الفلسفة العربية: ١٧١، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٤، ١٩٨
الفلسفة العربية الإسلامية: ٥٦، ٨٧، ٩٠، ٩٢، ١٧١، ١٧٣، ١٨١-١٨٦، ١٩٧، ٢٠٣، ٢٠٩
الفلسفة الغنوصية: ٧١
الفلسفة المشرقية: ٧١، ٨٧
الفلسفة الهرمسية: ٧١، ٨٨
الفلسفة اليونانية: ١٧٢، ١٧٤، ١٨٠، ١٨٤-١٨٦، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٣
فورنياس، خ. مرية: ١٣٧
فوكو، ميشال: ٥٢، ٦٩، ٨٥، ١٤٤، ٢٢٢، ٢٢٦، ٢٤٠، ٢٧٠
فيبر، ماكس: ٢٧٠
فيثاغورس: ٤٨، ٢٧٧

- ق -

قاسم، محمد: ١٣٢
القرافي، أحمد بن إدريس: ١٠٢
قطرب: ٢٤٣

- ك -

الكاتب، عبد الحميد: ٣٦، ١٠٥، ٢٧٤
كامو، ألبير: ٢٧٧
كانط، إيمانويل: ٨٤، ٢١٨، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٦٣، ٢٧٠
كبلر: ٢٤٨
كرم، يوسف: ١٧٧
الكسائي: ٢٤٤
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحق: ٥٧، ٩٢، ١١٥، ٢٣٣، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٩، ٢٦٣، ٢٧٤، ٢٧٦
الكواكبي، عبد الرحمن: ١٧٠
كون، توماس: ٥٣
كونت، أوغست: ٤٩
كوندرسيه: ٢٢٦

- ل -

لالاند، أندريه: ٢٢٦، ٢٣٩
لايكوف، جورج: ٥٠
لوكاتش، جيورجي: ٨٥، ٢٢٧
لويس، برنار: ٢٥٣
ليبرا، ألان دي: ١٢٧
الليبرالية: ٦٢، ١٦٨، ١٩٤، ٢٧١

- م -

المارتريدية: ٢٥١
مارتي، رامون: ١٣١
ماركس، كارل: ٤٥، ٤٦، ٨٥، ١٤٢، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٧٠
الماركسية: ١٦٩، ١٨٤، ١٩٤، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٢٧، ٢٧١
ماضي، أحمد: ٧٣
مالك، شارل: ١٧٧
المالكية: ٢٥٩، ٢٦٥
المانوية: ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥١
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: ١١٤، ١١٦، ٢٢٤، ٢٦٩، ٢٧٦
مبدأ السببية: ٧٢
متى بن يونس: ٢٤٧
المجتمع المدني: ٣٣، ٣٤، ١٥٧، ١٥٨
المجوسية: ٢٤٥
المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد: ١١٦، ٢٤٦، ٢٤٧-٢٧٦
محفوظ، أحمد: ١٣٣-١٣٦، ١٣٨
محمد علي الكبير (والي مصر): ٢١٥
محمود، ابراهيم: ٧٤، ٧٨، ٨٥
محمود، زكي نجيب: ١٠٣، ١٦٨، ١٧٧
مدكور، ابراهيم: ١٧٢
مركز دراسات الوحدة العربية: ١٤، ١٤٠
مروة، حسين: ٧٤، ١٧٢، ١٧٥
مسكويه: ٢٣٣، ٢٧٦
المسيحية: ١٨٥، ٢٢٦، ٢٤٥، ٢٦٥
المصباحي، محمد: ١٧٩
المعتزلة: ١٠٩، ١٦٨، ٢٣٧، ٢٤٣، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٦
مفرج، جمال: ١٤١
مهدي عامل انظر حمدان، حسن (مهدي عامل)
المواطنة: ٣٣
مورواليس، ك. ألبريت دي: ١٣٧
موسى، أحمد يوسف: ٢٧٧
موسى، سلامة: ١٦٨

- ن -

نادر، ألبير نصري: ١٢٧
النشار، علي سامي: ٢٢٨
نصار، ناصيف: ٩٥، ٩٦، ١٦٥
النظام المعرفي البرهاني: ٧٠
النظام المعرفي البياني: ٧٠
النظام المعرفي العرفاني: ٧٠
نيتشه، فريدريك: ٨٥، ١٤٢، ١٦٠، ١٧٥
نيدهام، جوزيف: ٤٨
نيوتن، اسحق: ٢٤٨

- هـ -

الهرمسية: ٢٦٥

هوسرل، إدموند: ٢١٨، ٢٣٩، ٢٦٣

الهوية الثقافية: ٩٥

هيرقليطس: ٤٧

هيرمان، آرثر: ١٤٢

هيغل، فريدريش: ١٧٥، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٤٠، ٢٦٣

هيكل، حسين: ١٠٠

- و -

الوجودية: ١٧٥

الوحدة العربية: ١٧٥، ١٦٧

وقيدي، محمد: ٨٧، ٩٢

- ي -

يفوت، سالم: ٤٣

اليهودية: ١٨٥، ٢٤٥، ٢٧١